



La Internacional Situacionista: la superación de la sociedad del espectáculo a través de la realización de la poesía

Juan del Cristo Morales Bonilla



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 3.0. Spain License.**

Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

Departament de Història de la filosofia, ètica i filosofia de la cultura

Programa de doctorat de "Història de la subjectivitat" (2006-2008)

**La Internacional Situacionista:
La superación de la sociedad del espectáculo
a través de la realización de la poesía**

**Doctorand: Juan del Cristo Morales Bonilla
Director de la tesi: Santiago López Petit**

La Internacional Situacionista: la superación
de la sociedad del espectáculo a través de la
realización de la poesía

Índice

<u>Agradecimientos</u>	10
------------------------------	----

<u>Consideraciones metodológicas</u>	13
--	----

<u>Consideraciones formales</u>	16
---------------------------------------	----

<u>Abreviaturas de las obras de la Internacional Situacionista</u>	20
--	----

<u>Introducción: contexto actual de la lectura sobre la Internacional Situacionista desde la derrota del presente</u>	24
---	----

<u>La necesidad de una lectura contemporánea de la Internacional Situacionista</u>	31
--	----

I. Proyecto situacionista de transformación de la vida cotidiana

<u>I. Realización del arte</u>	52
--------------------------------------	----

1. Dadá: la destrucción del arte sin su realización	55
---	----

2. El surrealismo: la realización del arte sin su superación	70
--	----

3. De las últimas vanguardias a la I.S.	78
--	----

3.1. COBRA	78
------------------	----

3.2. Fluxus	81
-------------------	----

3.3. Provos	85
-------------------	----

4. La “realización de la poesía” en la Internacional Situacionista	89
--	----

4.1. Marcuse y la posibilidad de la sociedad no represiva	92
---	----

4.2. Descomposición del arte y de la cultura	106
--	-----

4.3. El problema de la cultura y el tiempo de ocio	111
--	-----

4.4. El desvío (<i>détournement</i>) como subversión de la descomposición	
---	--

4.5. Hacia un arte unitario a través de la pintura industrial	125
4.6. Urbanismo y revolución	128
4.6.1. La ciudad como campo de batalla	129
4.6.2. Urbanismo unitario	137
5. De la descomposición a una nueva cultura	142
5.1. Del arte unitario a la autonomía del arte	142
5.2. Arte, contemplación y mercancía	149
 <u>II. Realización de la filosofía</u>	159
1. ¿Qué es realizar la filosofía?	159
2. La vuelta a un hegelianismo revolucionario	165
2.1. Dialéctica	166
2.2. De la totalidad al totalitarismo	171
2.2.1. La Dialéctica de la Ilustración	174
2.3. Recuperación de Hegel a través de Marx	180
2.3.1. Georg Lukács	184
2.3.2. Karl Korsch	196
2.3.3. Herbert Marcuse	201
2.3.4. Ernst Bloch	204
3. Reformulando a Marx: de <i>Socialisme ou Barbarie</i> al fetichismo de la mercancía	206
3.1. Transformaciones económicas del capitalismo	206
3.2. La relación entre <i>Entfremdung</i> y fetichismo de la mercancía	215
3.3. Fetichismo de la mercancía y cosificación (<i>Verdinglichung</i>)	219
3.4. El fetichismo de la mercancía como base material del <i>spectacle</i>	223

4. El sujeto de la historia: de la miseria proletaria a la miseria estudiantil ...	232
4.1. El movimiento estudiantil como nuevo proletariado	234
4.2. El asalto estudiantil a la sociedad de clases	243
4.3. Utopía vs. Ideología	248
5. Crítica del trabajo asalariado	252
5.1. Los tres modos de aparición de la <i>Entfremdung</i> en relación al trabajo	253
5.1.1. Enajenación en relación al producto del trabajo	254
5.1.2. Enajenación en el acto de la producción	256
5.1.3. Enajenación con respecto al modo genérico de la vida universal	258
5.2. <i>Le Droit à la Paresse</i> y la superación del yugo asalariado	261
5.3. La crítica actual al trabajo asalariado	266
6. ¿Qué es construir una situación?	274
6.1. Técnicas de la construcción de situaciones: deriva y psicogeografía	279
6.2. Revolución marxista y construcción de situaciones	284
6.3. Cómo entender la construcción de situaciones desde nuestro presente	287
7. La fiesta de la revolución: el juego	290
7.1. <i>Homo Ludens</i>	292
7.2. Imposibilidad del juego en el espectáculo	303
8. Consejos obreros	305
8.1. El consejismo dentro de la historia revolucionaria: la revolución húngara de 1956	307
8.2. El consejismo desde el presente	314

9. El extrañamiento de la vida cotidiana: la vida diferida y construcción de la vida apasionada	316
9.1. La revolución como sacrificio	316
9.2. Vida o Supervivencia	320
9.3. La construcción de la vida apasionada y su tragedia	322
10. Tiempo e Historia	326
10.1. El tiempo como conciencia de la historia	327
10.2. La imposibilidad de la historia en la suspensión del tiempo espectacular	335
11. Del espectáculo al simulacro	341
11.1. Feuerbach y el triunfo del ídolo	341
11.2. Espectáculo: el triunfo de la imagen sobre la cosa	346
11.3. Del espectáculo al simulacro: el final de la historia	353
12. La utopía tecnológica	361

II. De la recuperación a la superación

<u>III. Auge y recuperación de las ideas situacionistas</u>	374
1. El comienzo y el final de una época: Mayo del 68	374
2. Italia y la negación definitiva de la sociedad de clases	382
2.1. Contexto italiano y el estallido de la revuelta	383
2.2. Del “obrero-masa” al “obrero social”	389
2.3 La sección italiana de la I.S.	393
3. Recuperación de la teoría y práctica situacionista a través del nuevo espíritu	

del capitalismo	397
3.1. La <i>crítica artista</i> y su recuperación	398
3.2. El nuevo malestar	400
3.3. Integración del discurso de la liberación en el capitalismo	402
3.4. Autonomía recuperada	406
3.5. Crítica de la inautenticidad	409
3.5.1. Inautenticidad de la subjetividad	409
3.5.2. Inautenticidad del mundo burgués	413
3.6. Superación de la dialéctica del tercer espíritu del capitalismo ..	415
4. Post-situacionismo	416
4.1. <i>King Mob</i> , el Partido del diablo	417
4.2. Black Mask/Motherfuckers	420
4.3. <i>Diggers</i>	421
4.4. Contracultura y subcultura	424
<u>IV. Recuperación de la recuperación</u>	429
1. Derrota de la teoría y la práctica de la transformación social	431
1.1. Derrota de la teoría emancipatoria	431
1.2. Recuperar la teoría para recuperar la vida cotidiana: radicalización del nihilismo y “querer vivir”	435
2. De la conciencia de clase a la politización de la existencia: el malestar como motor subversivo	446
2.1. Liberté, égalité, nihilisme	448
2.2. La sociedad del malestar	451
3. El anonimato como nuevo paradigma social	454
3.1. Producción de los espacios del anonimato	459

	3.2. El anonimato como posibilidad	466
	3.3. La producción cultural desde el anonimato	469
	4. Una nueva política en una época post-política	472
475	4.1. La permanencia de los viejos paradigmas: Ilustración y marxismo	
477	4.2. La supervivencia del marxismo como ideología revolucionaria	
	4.3. La permanencia del conflicto y de la necesidad emancipatoria	479
	5. El retorno de la supervivencia y el futuro de la emancipación	481
	<u>Conclusiones</u>	486
	<u>Bibliografía</u>	497

Agradecimientos

Esta investigación la comencé oficialmente después de obtener el D.E.A. (Diploma de estudios avanzados) en la Universitat de Barcelona. Sin embargo, había comenzado dos años antes cuando, después de disfrutar durante un año de una beca Erasmus en la *Technische Universität* de Berlín decidí comenzar mis estudios de doctorado en dicha Universidad bajo la tutela del profesor Thomas Gil. Por tanto, mi primer agradecimiento es para él, sin cuya paciencia y conocimientos como *Doktorvater* esta investigación nunca habría podido comenzar.

En esos dos años en Berlín pude asistir a los *Doktorandenkolloquium* organizado por el profesor Volker Gerhardt en la Humboldt Universität de Berlín, ubicada en el edificio histórico de la *Unter den Linden*, cuya entrada, adornada por la tesis XI sobre Feuerbach de Marx en letras doradas, me daba la bienvenida cada vez que acudía. En ese seminario pude asistir a los *Referaten* de múltiples investigadores de todo el mundo, sobre todo todo tipo de temas y enfoques, lo cual fue para mí de un gran enriquecimiento intelectual. Por tanto, también mi sincera gratitud al profesor Volker Gerhardt.

Una vez obtenido el D.E.A., comencé a trabajar con el director de esta investigación, el Profesor Santiago López Petit. Desde el primer momento su ayuda, su amabilidad, su cariño hacia mí han sido, sin duda, una de las principales motivaciones para poder llevar a término esta tesis doctoral. Nuestras conversaciones en su despacho sobre múltiples aspectos de los situacionistas y, sobre todo, nuestras experiencias conjuntas en diversas manifestaciones y luchas me han servido de ejemplo y de motivación para tener siempre presente el sentido último de esta investigación. Por tanto, mi más sincera lealtad, cariño, amistad y agradecimiento al Profesor Santiago López Petit. Además, gracias a Manuel Cruz tanto por su ayuda en el proyecto de investigación realizado para el Máster de Pensament Contemporani y por ser el tutor de esta investigación.

En este proyecto he sentido el aliento y el apoyo de muchos amigos, de los cuales quiero mencionar especialmente a unos pocos: mis hermanos de 466/64, con los que hace tiempo que estoy embarcado en una aventura completamente diferente pero igual de excitante; a Ekhi, Ester, David, Jose Luis, Ana y Max y nuestras sesiones del patio, sin las cuales la motivación para continuar con todo esto no hubiera podido existir. Gracias por estar siempre ahí; a Eva Centurió por su ayuda con la traducción propia de algunos textos en francés, y a todos aquellos amigos que tengo repartidos entre Berlín, Londres, Río de Janeiro, Madrid y las Islas canarias. También gracias por estar ahí siempre.

A Elisenda Carod, a quien va dedicada esta investigación, y su familia (Josep Maria, Marina, Gerard) sin cuyo apoyo y cariño no lo hubiera podido conseguir. Gracias por hacerme sentir como en casa. Y, por último, a mi familia, que ha jugado

un papel crucial en todo este gran viaje: mis padres Manuel e Isabel; mis hermanos Manuel, Isabel y Natalia; mis cuñados Sofía, Juan Carlos y Miguel; mis sobrinos Alberto, Cayetano, Lorena y Patricia; y a Q por haberme enseñado tantas cosas. Aún en la distancia, primero en Berlín y luego en Barcelona, he sentido su ayuda y su apoyo. Me han ayudado todo lo que han podido y mucho más. Sin ustedes no lo habría podido conseguir.

Consideraciones metodológicas

En el conjunto de estudios sobre la I.S. siempre ha existido la interpretación de que su actividad estuvo dividida en dos momentos: por un lado, la primera época (1957-1960), caracterizada por la idea de “realización del arte”, en la que todavía el arte jugaba un papel revolucionario; y una segunda etapa (1960-1972), caracterizada por el viraje hacia una crítica política del capitalismo y por el abandono de toda lucha cultural, esto es, la aparición de la cuestión de la revolución. Este es el criterio que hemos decidido seguir para la exposición de los conceptos básicos de la Internacional Situacionista.

Por otro lado, hemos decidido centrar el estudio en todo el conjunto de la I.S. También frente a muchos estudios sobre los situacionistas, que se han centrado en su figura principal, Guy Debord, hemos preferido tener una visión más general. Esta perspectiva está motivada por varias razones: por un lado, dentro de la I.S. hubo otros personajes que fueron casi tan influyentes en las décadas siguientes como el propio Debord: Asger Jorn y sus experimentos con collages y pinturas desviadas; Pinot Gallizio con su pintura industrial; Constant con su proyecto *New Babylon*; Gianfranco Sanguinetti, con su libro sobre la supervivencia del capitalismo espectacular italiano, etc. Todos ellos tuvieron una influencia capital en las actividades de la I.S. y contribuyeron, por ello, a hacer de la I.S. el grupo de activistas y teóricos radicales más importantes de la segunda mitad del siglo XX.

Además, con este enfoque subrayamos una de las características más importantes que tiene para nosotros la Internacional Situacionista: su constitución como pensamiento colectivo. Frente a una perspectiva muy generalizada dentro de los estudios en filosofía, hemos preferido no centrarnos en ningún autor en particular de la Internacional Situacionista, destacando las ideas y prácticas que llevaron a cabo, en la idea de que el tipo de producción teórica del futuro también tendrá que pasar por la articulación de un pensamiento colectivo que supere la antigua posición individualista del filósofo-genio capaz de reproducir el mundo por sí solo. El futuro es de un pensamiento que, necesariamente, tendrá que ser el esfuerzo de las colectividades.

Del mismo modo, es una constante en los estudios sobre los situacionistas la tendencia a incluir en ellos a uno de los movimientos de los que surgió la I.S. como fue el letrismo de Isou, del cual surgiría la escisión de la Internacional Letrista, cuyo órgano de expresión fue la revista *Potlacht*, del cual surgiría directamente la Internacional Situacionista. Hemos preferido no ocuparnos directamente de este movimiento de vanguardia por razones similares a las anteriores, esto es, porque las categorías, prácticas y nociones que desarrollaron los situacionistas durante el período de su actividad fueron enunciadas ya por el letrismo, si bien de una forma diferente y en relación con una serie de diferenciaciones que serían aquellas que Guy Debord establecería como los puntos inaceptables para la constitución de una

posición realmente vanguardista. Por tanto, damos por supuesto que el letrismo es un movimiento del que la I.S. fue deudor y en el cual se desarrollaron muchas de las ideas que luego popularizarían la I.S.

Consideraciones formales

-Bibliografía principal

Para las citas de la bibliografía principal de la Internacional Situacionista nos hemos decidido por incluir en el cuerpo del texto la abreviatura de la obra citada (ver lista de abreviaturas) seguida del número de página en la edición en el idioma original. En nota al pie se ha colocado la traducción de la cita así como su referencia en la traducción correspondiente. La obra de Guy Debord *La société du spectacle* es la única que no se cita por su paginación sino por el número de la tesis referenciada, siguiendo la tradición de los estudios sobre la Internacional Situacionista, por lo que en la traducción correspondiente a cada cita se omitirá el número de tesis referenciada puesto que ésta ya está en la cita en el idioma original.

Tanto la referencia de las obras originales como de su correspondiente traducción utilizada se podrá encontrar en la Bibliografía principal.

Un ejemplo sería:

“Quand le prolétariat manifeste sa propre existence en actes que cette pensée de l'histoire ne s'est pas oubliée, le démenti de la conclusion est aussi bien la confirmation de la méthode” (SDE, Tesis 77)

Y en su correspondiente nota al pie:

“Cuando el proletariado manifiesta por su propia existencia en actos que este pensamiento de la historia no se ha olvidado, el desmentido de la conclusión es también la confirmación del método”.

Las citas de la revista de la I.S. se han citado en su idioma original en el cuerpo del texto seguida de su abreviatura (I.S.) y el número de página entre paréntesis:

“La grande ère des résines est commencé et, avec elle, ouvert l'usage de la matière en mouvement. La micro-molécule colloïdienne marquera profondément le concept de relativité; et les constantes de la matière subiront leur définitive chute; et s'effriteront dans les mains des puissants toutes les idéologies de l'éternité et de l'immortalité; et les soucis d'éterniser une matière se réduiront toujours plus à leur néant, laissant la joie inépuisable du perpétuel nouveau aux artistes du chaos” (I.S., pp. 99-100)

Y en su correspondiente nota al pie:

“Ha comenzado la gran era de las resinas, y con ella se ha abierto el uso de la materia en movimiento. La micromolécula coloidiana marcará profundamente el concepto de relatividad; y las constantes de la materia sufrirán su caída definitiva; y se desmoronarán en las manos de los poderosos todas las ideologías de la eternidad y la inmortalidad; y la zozobra por eternizar una materia se reducirán a nada para siempre, dejando la alegría inagotable de la novedad perpetua a los artistas del caos” (I.S., p. 90)

De resto, todas las obras se citarán en el idioma original, seguido de la abreviatura de la obra de bibliografía principal a la que corresponde y de su número de página. En nota al pie la traducción de la cita seguida de la paginación de la traducción.

-Bibliografía secundaria

Para la bibliografía secundaria hemos optado también por la cita en el idioma original en el cuerpo del texto. En nota al pie hemos escrito la referencia de dicha cita original, haciendo referencia al autor en mayúsculas, año de publicación de la obra referenciada y número de página. Seguidamente, hemos puesto la traducción de dicho fragmento en el castellano y la referencia de esta traducción, siguiendo el mismo criterio que en la cita en el idioma original: autor en mayúscula, año de publicación y número de página.

Un ejemplo de ello sería:

“(…) die Arbeit dem Arbeiter *äusserlich* ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, dass er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst ausser der Arbeit bei sich und in der Arbeit ausser sich” (MARX, 1932, p. 367)

Y su nota al pie correspondiente:

“(…)el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso, el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo y en el trabajo fuera de sí. " (MARX, 1979, p. 109)

Del mismo modo que con la bibliografía principal, todas las referencias completas de las citas de bibliografía secundaria se podrá encontrar en el apartado de la bibliografía correspondiente.

Todas las obras de bibliografía secundaria se han citado en su idioma original y en su traducción. Cuando esto no ha sido posible, se ha optado por citar directamente de la traducción al castellano, informando de ello en la correspondiente

nota al pie.

Cuando la cita no ha incluido la reproducción de un fragmento de la obra citada se ha optado por incluir como nota al pie y en primer lugar la referencia de la obra en el idioma original (Autor en mayúscula, año de publicación de la obra y número de página).

Un ejemplo de ello sería:

“DERRIDA, 1993, p. 271”

Cuando no se ha podido consultar la obra en el idioma original se ha consignado en la bibliografía.

-Otros

Cuando se ha necesitado una obra para un aspecto muy concreto de la investigación no se ha incluido en la bibliografía, sino que se ha optado por incluir la referencia completa en nota al pie:

“NEGRI, Toni; *Del obrero-masa al obrero social*. Anagrama, Barcelona, 1980, p. 105”

Abreviaturas de las obras de la Internacional Situacionista

Rapp.: *Rapport sur la construction des situations*, 1957.

I.S.: *Internationale situationniste*, revista publicada entre 1958 y 1969.

S.I.: *Situationist International*. Sección inglesa de la I.S.

I.Z. Sección italiana de *Internationale Situationniste*.

SDE.: *La société du spectacle*, 1967.

VS.: *La véritable scission dans l'Internationale*, con Gianfranco Sanguinetti, 1972.

Cm.: *Commentaires sur la société du spectacle*, 1979.

Pan.: *Panegyrique*, 1989.

Oeuv.: *Oeuvres*, 2006.

De la misère.: *De la misère en Milieu Étudiant*.

Correspondance.: Cor. + Vol.

“Car le but de la révolution n’est pas le triomphe de la justice, de la morale, de la liberté et autres infernales blagues avec lesquelles on berne l’humanité depuis des siècles, mais de *travailler le moins possible et de jouir intellectuellement et physiquement le plus possible* (...) Le lendemain de la révolution, il faudra songer à s’amuser”

Paul Lafargue, *Qu’est-ce que la révolution*

“El hombre moderno tiene, sin duda, una capacidad muy desarrollada para comprender lo lejano y lo extraño. Nada le ayuda mejor para ello que su sensibilidad para todo lo que sea máscara y disfraz”

Johan Huizinga, *Homo Ludens*

Introducción: contexto actual de la lectura sobre la Internacional Situacionista desde la derrota del presente

Hubo una época en la que la economía capitalista dejó de basarse fundamentalmente en la producción de objetos para pasar a producir *imágenes*. Así empezó la era del “espectáculo” (*spectacle*). La aparición de esta nueva fase cualitativamente diferente del modo de producción capitalista ha transformado las condiciones de nuestra vida de un modo substancialmente diferente a aquellas que describieran Marx y Engels. Las nuevas formas de comunicación contemporáneas, la influencia de la tecnología en las relaciones sociales y las formas de politización que se deducen de ello han sido sólo algunos rasgos de la nueva etapa que se ha abierto con esta “sociedad del espectáculo” (*société du spectacle*).

La preponderancia de la imagen sobre el objeto, que es el centro de esta nueva época, ha colonizado todos los procesos sociales. Desde el mundo del arte hasta la esfera de la economía, la imagen se ha convertido en una especie de “mediación universal” que ha transformado tanto el conocimiento como las prácticas de nuestra contemporaneidad. La relación con la imagen se ha convertido en el sustituto de la relación con la objetividad. Esta era del “espectáculo”, por tanto, ha transformado radicalmente nuestras condiciones de vida y el conocimiento que tenemos de ella.

Este diagnóstico de las modernas condiciones de producción y de las formas de vida que se deducen de él se lo debemos a la *Internationale Situationniste* (en adelante I.S.), un grupo de “activistas” que, retomando los contenidos de las vanguardias artísticas del siglo XX, evolucionaron desde el activismo cultural a la crítica política del capitalismo. De entre la cantidad de miembros que formaron parte en algún momento u otro de ella¹, destacan nombres clave para entender el devenir tanto del

¹ Para una lista completa de los miembros de la I.S., v. GRAY, 1974, pp. 132-133.

mundo del arte contemporáneo como el mundo de la acción política más subversiva. Guy Debord², Raoul Vaneigem, Asger Jorn³, Pinot Gallizio, Constant, Gianfranco Sanguinetti son sólo algunos de sus miembros más destacados.

A la I.S. no sólo le debemos el haber dado nombre a las nuevas condiciones del capitalismo contemporáneo a través del concepto de “espectáculo” (*spectacle*). Les debemos, también, el intento de haber superado esas mismas condiciones. A través de la lucha dentro del campo estético y del campo político, intentaron superar la “sociedad del espectáculo” a través de un proyecto radical de transformación de la vida cotidiana. Por tanto, la vigencia de sus propuestas – culminación de toda una tradición que arranca a finales del XIX y que recorre subterráneamente todo el siglo XX como un incendio⁴ – nos obliga hoy a volver sobre ellas en el momento en el que dicha “sociedad del espectáculo” parece haber sufrido nuevas transformaciones cualitativas.

La importancia de los situacionistas radica en que, surgiendo de la relación, a veces conflictiva, entre el mundo estético de las vanguardias y el marxismo revolucionario, concibieron, y llevaron en algunos casos a la práctica, la necesidad de una transformación social que superara en su *totalidad* las condiciones de vida existentes. Toda la producción del “situacionismo”⁵ estuvo encaminada hacia este

² Para un resumen de los aspectos biográficamente más importantes de Debord, v. KAUFMANN, 2006; OHRT, 1999.

³ Pese a que, tradicionalmente, los estudios sobre la I.S. se han centrado en las figuras de Debord y Vaneigem, queremos resaltar aquí el papel fundamental que tuvo Asger Jorn, en especial en el campo de la teoría. Un ejemplo de su producción teórica en el campo de la geometría puede verse en BOLT RASMUSSEN; JAKOBSEN, 2011, pp. 46-74. Sobre la importancia de Jorn dentro de la primera época de la I.S., v. GILMAN, 1997.

⁴ V. ROCHA, 2006; MARCUS, 1989.

⁵ Aunque la I.S. nunca afirmó que existiera algo así como el “situacionismo”, lo usaremos aquí de una forma general para referirnos a todo el conjunto de teorías y prácticas de la I.S. Para ésta, el situacionismo quedaba definido como “Vocablo privé de sens, abusivement forgé par dérivation du terme précédent (situationniste). Il n’y a pas de situationnisme, ce qui signifierait une doctrine d’interprétation des faits existants. La notion de situationnisme est évidemment conçue par les anti-situationnistes” (I.S., p. 13); “Vocablo carente de sentido, forjado abusivamente por derivación de la raíz anterior. No hay situacionismo, lo que significaría una doctrina de interpretación de los hechos existentes. La noción de situacionismo ha sido concebida evidentemente por los antisituacionistas” (I.S., p. 17).

proyecto, lo cual la convierte en el último gran proyecto emancipatorio del siglo XX. Yendo más allá de esos contenidos ganados a la tradición de las vanguardias artísticas y del marxismo revolucionario, la I.S. supo darle un nuevo enfoque, una nueva radicalización, renovando de una manera esencial tanto la teoría como la práctica necesarias para la transformación de la vida cotidiana.

Por tanto, la I.S. es el tema central de nuestra investigación por dos motivos: primero, porque ha sabido nombrar y describir, a veces con gran detalle, nuestras nuevas condiciones de vida, superando tanto el contenido del marxismo clásico como la potencia transformadora inserta en las vanguardias artísticas del siglo XX; segundo, porque intento establecer de una forma teórica y práctica la superación de esas condiciones, llegando a tener, como decimos, una influencia esencial en el desarrollo del arte contemporáneo y en el mundo de la transformación política radical.

Frente a la descripción de la I.S. de nuestras modernas condiciones de vida en tanto “sociedad del espectáculo”, nuestro presente ha banalizado esta descripción, reduciéndola, en su mejor versión, a una teoría de los medios de comunicación. Mutilada de esta manera, los contenidos emancipatorios ganados por la I.S. han quedado olvidados. Sin embargo, la potencia que tiene su producción teórica y práctica no radica en que el espectáculo se conciba como una intrusión de los medios de comunicación en la vida social, sino en que constituye una nueva “visión del mundo” (*Weltanschauung*), del mismo modo que la Ilustración filosófica o el marxismo

En una carta de Debord a Piero Simondo, miembro de la futura Internacional Situacionista, el 22 de agosto de 1957 Debord define el concepto de “situacionismo”:

“(…) El principal punto en el que hay que hacer hincapié es que el *situacionismo*, en el sentido de un corpus doctrinal, no existe y no debe existir. Lo que existe es una actitud experimental *situacionista*, definida *organizativamente* (precisamente bajo la forma de una asociación internacional). En mi *Informe (sobre la construcción de situaciones)*, sólo he usado la palabra “situacionismo” una vez- entre comillas- para denunciar por adelantado una de las estupideces que nuestros adversarios usarán naturalmente para oponerse a nosotros”

Cor. Vol. 1. Carta de Guy Debord a Piero Simondo, 22 de agosto de 1957.

inauguraron nuevas visiones del mundo.

Por tanto, la novedad de esta nueva “sociedad del espectáculo” no radica en que sea el producto de una técnica determinada, sino en que es una *ideología que hace posible la técnica misma*:

“(…) Les tromperies dominantes de l’époque sont en passe de faire oublier que la vérité peut se voir aussi dans les images. L’image qui n’a pas été intentionnellement séparée de sa signification ajoute beaucoup de précision et de certitude. Personne n’en a douté avant les très récentes années. Je me propose de le rappeler maintenant. L’illustration authentique éclaire le discours vrai, comme une proposition subordonnée qui n’est ni incompatible ni pléonastique” (*Pan.*, pp. 1690-1691)⁶

Esta despotenciación de los contenidos de la I.S. constituirá la segunda parte de nuestra investigación, tras dedicar la primera parte a la explicación detallada de los elementos en los que consiste el proyecto de transformación de la vida cotidiana de la Internacional Situacionista. En esta segunda parte, veremos cómo sus contenidos fueron recuperados a través de ciertos desarrollos de la filosofía francesa de los años 70 y 80, aquellos que se han agrupado bajo la etiqueta de “Posmodernidad”⁷. Dicha

⁶ “(…) Los engaños dominantes propios de nuestra época están a punto de hacernos olvidar que la verdad puede contemplarse también en las imágenes. La imagen que no haya sido intencionadamente separada de su significado añade mucha precisión y certidumbre al saber. Es algo de lo que nadie dudaba hasta hace muy pocos años y yo me propongo recordarlo ahora. La Ilustración auténtica ilumina el discurso verdadero, a la manera de una proposición subordinada que no es ni incompatible ni pleonástica.” (*Pan.*, p. 147)

⁷ Por su importancia dentro del conjunto de la argumentación de la investigación, queremos explicitar los dos aspectos que abarcan este concepto desde nuestra perspectiva:

-Por un lado, los análisis de Lyotard en torno al papel del saber en las sociedades desarrolladas. Este sería el aspecto más teórico del concepto, aquel que podríamos insertar dentro de una problemática de “teoría del conocimiento”. V, LYOTARD, 1979.

-Por otro lado, entendemos este concepto como “final de la historia” en el sentido en que ha sido tematizado en la obra de Francis Fukuyama. Lejos del uso que hace de esta categoría, de resonancia claramente hegeliana, queremos usar este concepto como la expresión de los situacionistas del límite teórico y práctico de una forma determinada de entender la teoría y la práctica de un proyecto de emancipación social. Sólo así podremos hablar de “realización de la poesía” y “realización de la filosofía” como los momentos límites en el que una expresión teórica tenía que convertirse en práctica. Además de la descripción de este proceso nos detendremos en explicar por qué este momento práctico tampoco no significó el final de dicho proyecto emancipatorio. V. FUKUYAMA, 1992.

recuperación es la que ha conseguido nivelar el análisis de la “sociedad del espectáculo” con nuevas teorías que han intentado eliminar el carácter radicalmente emancipador que tenían las propuestas situacionistas. Este proceso ha ocultado que lo que separa a la I.S. de dichas teorías de la Posmodernidad es que para los situacionistas la “sociedad del espectáculo” no era la aparición de una imagen falsa como una especie de “mediación social universal”, sino que ha sido un uso determinado de ella, fruto de un modo de producción determinado en una fase histórica determinada, la que ha hecho que ese uso acabe siendo mayoritario y que, en última instancia, acabe por dominar toda la vida social. La filosofía de la Posmodernidad ha eliminado, en gran parte, el elemento histórico de la relación con la objetividad, llegando por momentos a una “ontologización extrema”, a una “cosificación” (*Verdinglichung*) en la que ha consistido gran parte de la filosofía francesa posterior a la I.S. Era la imagen, independizada de su origen económico, social e ideológico la que ya había cortado todos los lazos con la verdad. Al eliminar este vínculo, la Posmodernidad convirtió la imagen en la expresión semiótica del poder, en la tiranía de la imagen sobre el objeto.

Por lo tanto, lo que representa la I.S. para nuestro presente es la conciencia de una visión del mundo que ha transformado completamente nuestra relación con la realidad, convirtiendo un aparente salto cuantitativo del modo de producción capitalista en un salto cualitativo, haciendo necesario un cambio social radical que debería conllevar una transformación igualmente radical de nuestras formas de entender tanto la sociedad como el pensamiento que surge de ella y la práctica que la intenta transformar.

Esta transformación en nuestra relación con la objetividad ha afectado también al modo de entender la subjetividad en nuestra contemporaneidad. Si el proyecto de la Modernidad, que podríamos establecer en la filosofía que va de Kant a Hegel, apuntaba a una paulatina relación de identificación entre la subjetividad y la objetividad, superando el escepticismo con el que la Modernidad se había fundado, esto es, el escepticismo cartesiano, desde la I.S. y su concepto de “espectáculo”

veremos cómo ese escepticismo retorna bajo la perspectiva de que dicha relación de desconfianza entre el sujeto y su mundo no tiene ahora motivos filosóficos, epistemológicos, sino causas sociales, económicas, políticas. En definitiva: el desacoplamiento paulatino que hemos experimentado en nuestra contemporaneidad entre el sujeto y el objeto⁸, entre el conocimiento y la práctica, descubre un proceso social de producción de una *vida* cada vez más alienada, más extraña, más desposeída, una sociedad en la que el “espectáculo” domina todas las relaciones sociales.

En resumen, la imagen magnificada está inserta en todas las relaciones sociales, dando lugar a esa “sociedad del espectáculo” de la que hablan los situacionistas. La imagen se ha convertido en una instancia más real que la misma realidad. La imagen del espectáculo domina los intercambios de información masivos, las formas de ocio, las formas de trabajo, produciendo una vida cotidiana que desvirtúa nuestra relación con el mundo, resultando de ella la fragmentación de todas las experiencias posibles:

“Le spectacle est l’héritier de toute la *faiblesse* du project philosophique occidental qui fut une compréhension de l’activité, dominée par les catégories du *voir*, aussi bien qu’il se fonde sur l’incessant déploiement de la rationalité technique précise qui est issue de cette pensé. Il ne réalise pas la philosophie, il philosophe la réalité. C’est la vie concrète de tous qui s’est dégradée en univers *spéculatif*” (SDE, Tesis 19)⁹

⁸ La dialéctica sujeto-objeto propia de la Modernidad queda ahora planteada en términos de “representación” (*Vorstellung*) entendida como relación entre el signo y el objeto. Desde esta perspectiva, y como veremos, la noción situacionista de *spectacle* se convertirá en la enésima formulación del problema entre lo real y su representación, conectando con la problemática “fenómeno-noúmeno” kantiana o con la distinción *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit* de Heidegger. De este modo, los situacionistas pueden ser entendidos dentro de la tradición de la filosofía europea, constituyendo su momento aporético por las razones que veremos más adelante.

⁹ “El espectáculo es el heredero de toda la *debilidad* del proyecto filosófico occidental que fue una comprensión de la actividad dominada por las categorías del *ver*, de la misma forma que se funda sobre el despliegue incesante de la racionalidad técnica precisa que parte de este pensamiento. No realiza la filosofía, filosofiza la realidad. Es vida concreta de todo lo que se ha degradado en universo *especulativo*” (SDE, Tesis 19). Sobre la importancia de esta categoría de “voir” dentro de la tradición filosófica de los últimos tiempos, v. JAY, 1993.

Esta aparición masiva de la imagen como mediadora de todas las relaciones sociales nos llevará a una tesis de largo alcance, cuya centralidad intentaremos demostrar a lo largo de toda la investigación: la I.S., situada dentro del proyecto marxista de transformación revolucionaria de la sociedad, está, igual que éste, inserta en el paradigma de la “Ilustración” (*Aufklärung*) como marco en el que entender nuestras sociedades. Este marco tiene una relación dialéctica con los situacionistas. Por un lado, son su expresión más radical, más acabada. Ellos llevaron la necesidad de la emancipación social hasta su punto álgido de expresión y acción; sin embargo, en su derrota, se convirtieron, a la vez, en su expresión aporética. Como veremos, tras la derrota del movimiento revolucionario en el Mayo del 68 parisino y en el llamado “otoño caliente” italiano, tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico, el conjunto de fuerzas emancipatorias que se habían puesto en marcha en las décadas anteriores, y en el cual la I.S. tuvo un papel esencial, desaparecieron. En el campo filosófico, comenzó ese proceso de “recuperación” al que nos hemos referido más arriba; en el campo práctico, la aparición de numerosos grupos armados como continuadores de esas fuerzas emancipatorias constituyó la constatación de dicha derrota.

Las contradicciones del proyecto ilustrado no fueron expresadas conscientemente por la I.S. Sin embargo, intentaremos encuadrar dichas contradicciones a partir de los análisis de Adorno y Horkheimer en *Dialektik der Aufklärung*, enmarcando y dándole un sentido más profundo al proyecto de los situacionistas dentro de la tradición filosófica de la Modernidad¹⁰.

¹⁰ V. ADORNO, HORKHEIMER, 2004. Existe toda una serie de paralelismos entre el diagnóstico que hace Adorno y Horkheimer en esta obra con ciertos análisis de la I.S., en especial en lo que respecta a la “industria cultural” (*Kulturindustrie*), pp. 128 y ss. Sin embargo, ni Adorno ni Horkheimer supieron ir más allá de la aporía en la que recaía su diagnóstico sobre la relación entre razón y barbarie, mientras que la I.S. sí supo ver las posibilidades dadas para su superación.

La necesidad de una lectura contemporánea de la Internacional Situacionista

A partir de estos problemas surgidos en torno a la I.S. nos preguntaremos por la posibilidad de una lectura contemporánea de la I.S. ¿Desde donde articular una lectura de la Internacional Situacionista que parta del presente? En primer lugar, desde el cambio radical de perspectiva, esto es, desde la *derrota del movimiento de emancipación* que en los años de actividad de la I.S. parecía estar destinado a cambiar la historia. Estableceremos una lectura crítica, viendo en la teoría y en la práctica situacionistas unas herramientas todavía no usadas para *la transformación de las condiciones de nuestra vida cotidiana*. Esta es la perspectiva desde la que intentaremos hacer una nueva lectura contemporánea de los situacionistas que haga de la teoría y práctica de la I.S. un conjunto de herramientas para pensar las nuevas posibilidades de transformación social de nuestro presente.

Por lo tanto, la intención de este trabajo no será convertirse en una hagiografía de un conjunto de teorías y prácticas determinadas. Lo que tiene de reconstrucción o lo que pudiera tener de hagiográfico estará animado por la intención de estudiar qué elementos podemos usar hoy para reformular el proyecto teórico y práctico de transformación de nuestras condiciones de vida, desde la convicción, que será explicada durante el trabajo, que ésta tiene que pasar, necesariamente, por el terreno ganado por la Internacional Situacionista, puesto que sus propuestas, sus prácticas, sus escándalos, sus textos, incluso su derrota dicen más de nuestro mundo contemporáneo y de las posibilidades de su transformación que el marxismo ideologizado o que cualquiera de las vanguardias históricas.

Pero, ¿por qué la I.S. dice más de nuestro mundo que las experiencias de las vanguardias y del marxismo revolucionario? Para ello, tenemos que hablar de otra de las tesis principales de nuestro trabajo: *la derrota de los movimientos revolucionarios después de Mayo del 68 y del "otoño italiano"*. La I.S. tuvo su prueba de fuego durante el mes de Mayo de 1968 en Francia, una revuelta tan inesperada como radical. Nadie podía preverla, pero tuvo lugar. Este acontecimiento fue tanto el momento de mayor

expresión de las ideas situacionistas como el comienzo de su decadencia. Sin embargo, pese a la radicalidad que la historiografía ha querido ver en el mayo parisino, lo cierto es que no alcanzó a ser fiel al tipo de transformación social que habían concebido los situacionistas. Múltiples razones, entre ellas la falta de radicalidad en las estrategias y en los fines, llevaron al Mayo del 68 a ser la expresión de un radicalismo “juvenil” despojado de la virulencia perdurable que siempre ha tenido el movimiento obrero más radical y en la que se situaba la Internacional Situacionista¹¹. Este hecho favoreció las interpretaciones romántico-subjetivistas del Mayo, reduciendo su influencia y su lugar en la historia de las subversiones de la sociedad de clases. Dichas interpretaciones tenían un elemento de verdad que apuntaba a que el sujeto de la historia no había sido el proletariado, sino el movimiento estudiantil. ¿Cómo no entrar en una crisis teórica y práctica si las esperanzas puestas en el movimiento obrero fueron desmentidas prácticamente durante Mayo del 68?

Además del mayo parisino, la I.S. vivió otro momento de efervescencia revolucionaria, éste sí mucho más cercano a sus postulados. Las revueltas obreras de finales de los 60 en Italia, conocidas como el “otoño caliente”, se asemejaban mucho más a la radicalidad obrera que venía defendiendo la I.S. durante todo el período de su actividad. Sin embargo, el proletariado fue derrotado. La victoria que se creía inminente no llegó. El Estado italiano, como veremos, consiguió derrotar al movimiento obrero radical y autogestionado, volviendo a cerrar en falso un proceso que se creía necesario desde un punto de vista histórico.

Este derrumbe tanto real como simbólico de los movimientos de transformación social encarnados en el mayo parisino y en el otoño italiano es lo que entendemos como el contexto de *derrota* del que debemos ocuparnos al tratar la actualidad de la I.S. La falta de expectativas de emancipación, sancionadas en la filosofía por la Posmodernidad, incluida la interpretación de la caída del Muro de

¹¹ V. VIENET, 1968.

Berlín como “fin de las ideologías” y, por tanto, como “fin de la historia”; la falta de perspectivas de transformación de todos los movimientos sociales posteriores a la I.S.; la pérdida de energías en luchas dispersas carentes de la unidad que tuvo el marxismo como teoría práctica unificadora del proyecto de transformación de la vida cotidiana; y, por último, la quiebra del pensamiento emancipador y, sobre todo, de su capacidad práctica han llevado a la necesidad de volver a reformular el proyecto de emancipación justo cuando las condiciones de vida contemporáneas parecen demostrar, que los situacionistas resumieron bajo el concepto de “espectáculo”, no sólo no se han superado sino que se han agravado de una forma exponencial.¹²

Si la Internacional Situacionista tuvo una intención clara, esa fue la de *cambiar la vida* (I.S, p. 689). La pluralidad de campos en los que desarrollaron su actividad, que abarcan desde la teoría del arte hasta el urbanismo, desde la economía hasta la sociología, incluyendo la creación de nuevos conceptos y prácticas, impide que podamos tratar aisladamente todos los elementos de la actividad de la I.S. Por eso, estableceremos una aproximación a la I.S. desde la perspectiva de analizar su teoría y su práctica partiendo del convencimiento de su necesaria intencionalidad emancipatoria, y desde *nuestro* convencimiento de que hoy todo producto conceptual, intelectual, tiene que poder relacionarse de alguna u otra manera con las condiciones prácticas de nuestras vidas.

Comenzaremos nuestra investigación reconstruyendo el proyecto de transformación de la vida cotidiana de la Internacional Situacionista. Para ello, tendremos que atender a sus dos fuentes principales: por un lado, la tradición de las vanguardias artísticas; por otro, el marxismo y la tradición del movimiento obrero revolucionario. Dadá, el surrealismo y lettrismo constituyeron toda un serie de prácticas y conceptos que sirvieron para ir transformando paulatinamente las

¹² Con esto, no queremos abogar por una vuelta a un cierto marxismo. Lejos de esto, una de las conclusiones que podemos extraer de la I.S. es que su proyecto emancipatorio tiene que problematizar la cuestión de la totalidad en la que se insertan todos los elementos necesarios para una transformación de la vida cotidiana.

concepciones vitales, espirituales e intelectuales del mundo artístico, llevando a éste hasta sus expresiones aporéticas. Resumiremos el legado de las vanguardias y su apropiación por parte de la I.S. bajo una de sus ideas claves: la “realización del arte”. Intentaremos explicar en qué consiste esta idea y por qué constituye el eje central del aspecto “artístico” de la I.S.¹³

Para ello, comenzaremos por explorar en qué consistieron las vanguardias artísticas en la perspectiva de la transformación de la vida cotidiana. ¿Por qué surgieron las vanguardias? ¿En qué contexto se pueden enmarcar sus actividades? ¿Por qué era para ellas tan importante la lucha por una “otra vida”? Trataremos a dadá, el surrealismo y las últimas vanguardias (COBRA, Fluxus, Provos) como la tradición en la que podemos entender a la Internacional Lettrista, antecedente directo de los situacionistas, y la primera época de la I.S., en donde la lucha se entendía dentro del campo cultural.¹⁴

Específicamente dentro del proyecto de la IS., nos ocuparemos de sus ideas fundamentales, a través de las cuales intentaremos responder a esa pregunta por la “realización del arte”. Dentro de estas ideas destacaremos cinco aspectos: 1) la “descomposición” como diagnóstico del panorama cultural contemporáneo a la I.S.; 2) el problema de la cultura y el tiempo del ocio, problema que apunta a una nueva dimensión de la colonización capitalista en la que el sujeto se ve ya completamente alienado en todas sus esferas de acción; el “desvío” (*détournement*) como técnica de acción en el campo de la cultura; el “arte unitario” como concepto con el que superar la división de esferas de conocimiento y acción propias de la Modernidad; y el “urbanismo unitario” como conocimiento crítico de la organización urbana a través del cual poder construir nuevos espacios que favorezcan nuevas experiencias dentro de la vida cotidiana.

¹³ Entendemos el concepto de “realización” en el sentido que Hegel le da en su *Phänomenologie des Geistes*. Ver HEGEL, 1980. Sobre este concepto, ver también: VALLS PLANA, 1994.

¹⁴ Entenderemos a la *International Lettriste* dentro del conjunto de contenidos de la I.S., dentro de la primera época de los situacionistas, marcada por su actividad dentro del mundo de la cultura.

Con este terreno ganado, intentaremos desarrollar estas ideas más allá del contexto en el que fueron concebidas por la I.S. ¿Qué ha cambiado en el terreno de la estética desde estas nuevas aportaciones? ¿Podemos concebir el mundo del arte, y de la producción cultural en general, desde los mismos parámetros en los que, con ciertas modificaciones, ha venido entendiéndose en las últimas décadas? Nos preguntaremos por la relación entre el concepto de “arte unitario” que acabamos de nombrar con el de “autonomía del arte”, expresión típica de la Modernidad y desarrollada por la *Frankfurter Schule*, sobre todo en los trabajos de Adorno y Marcuse. Con esta comparación intentaremos demostrar el cambio profundo, la interrogación radical que supone este concepto acuñado por la Internacional Situacionista para este pilar básico de nuestra Modernidad, en la intención que atraviesa toda la investigación de clarificar en qué sentido el proyecto de los situacionistas es la radicalización de la Ilustración y, a la vez, su derrota.

Además de tratar el tema del “arte unitario” trataremos otro de los temas estrella dentro de la “primera época” de la I.S: el concepto de “contemplación”. Acuñado desde los trabajo del primer Lukács, como veremos, la contemplación, en este caso artística, ha pasado a ser una característica del proceso de producción artística que los situacionistas destrozan por completo. Desde aquí, ¿cómo entender nuestra relación con el arte? ¿Podemos tener una relación con el arte, y con la cultura en general, como si los situacionistas no nos hubieran enseñado qué implica reducir nuestro trato con el mundo cultural a mera contemplación?

Por último, otro de los temas principales de la I.S. como es el de la mercancía lo aplicaremos también al mundo cultural. ¿Qué cambia en el mundo cultural si concebimos todos sus productos en tanto mercancías, es decir, destinadas desde el principio a un mercado capitalista? ¿En qué sentido queda transformado su componente emancipador, si es que continúa teniendo alguno? ¿Podemos conservar esa contemplación desinteresada, aséptica sin tener en cuenta su marcado carácter de mercancía, esto es, su inserción determinante dentro del intercambio capitalista?

La otra tradición desde la que podremos entender, y reconstruir, el proyecto de la I.S. es la del marxismo revolucionario y el movimiento obrero. Del mismo modo que hemos enmarcado la primera parte bajo la idea de “realización del arte”, ahora lo haremos con la idea de “realización de la filosofía”. Esta idea, que, como veremos, tiene un cierto recorrido desde Marx hasta la aparición de la Internacional Situacionista, resume su proyecto “político”. Estrictamente, no se tratará de un proyecto político como el que pudiera tener un partido político o un movimiento revolucionario. El concepto “realización de la filosofía” pretende indicar la necesidad del paso del mundo conceptual al mundo práctico. Recordando la XIª de las *Thesen über Feuerbach* de Marx, la I.S. se tomará en serio la necesidad, y la posibilidad, de que el conjunto de ideas disponibles en su tiempo para transformar y liberar la vida cotidiana tienen que ponerse en práctica. En un gesto hegeliano, la I.S. apuesta porque los conceptos disponibles en la tradición política, en este caso, del marxismo revolucionario, no ideológico, y del movimiento obrero, se pongan efectivamente a transformar la vida cotidiana.

Para poder entender este proyecto, comenzaremos por determinar los elementos que los situacionistas toman de la tradición filosófica, especialmente de la filosofía hegeliana. Su recuperación de Hegel en un sentido profundamente revolucionario intentará darle nueva vida a la tradición filosófica occidental, es decir, intentará ver en ella su momento práctico. Serán dos conceptos clave los que trataremos para explicar esta relación entre Hegel y la I.S: por un lado, la *dialéctica* como método de entender los conflictos sociales. A diferencia de Hegel, la dialéctica de los situacionistas no tendrá un carácter tan marcadamente teleológico, es decir, no introducirá la necesidad en el devenir incesante de contradicciones que se van superando unas a otras; por otro lado, el concepto de *totalidad* (*Totalität*). Todos los elementos de una sociedad, incluyendo el conjunto de las ideas que ella produce, forman una unidad en la que cada elemento tiene una relación, y una dependencia, con el resto de elementos. Esta relación múltiple será fundamental para la I.S. en cuanto servirá para superar lo que ellos llamaron “*separation*”, que, como veremos, es

un concepto parecido al de alienación (*Entäusserung/Entfremdung*) de Marx.

Por eso, resulta tan complicado aislar analíticamente todos los elementos que constituyeron la actividad de la I.S. Esta perspectiva de la “totalidad” hace que tengamos que ir relacionando continuamente unos elementos con otros, estableciendo relaciones, muchas veces dialécticas, entre ellos. Como veremos, la crítica de la vida cotidiana no podrá entenderse sin su relación con lo lúdico; lo lúdico no podrá entenderse sin el *urbanismo unitario*; éste no podrá entenderse sin la *construcción de situaciones*, etc. En definitiva, la categoría de “totalidad” no es sólo un elemento entre otros de la teoría de la I.S., sino que está situada en la estructura misma de la relación de todos sus elementos y en las relaciones que se pueden establecer entre ellos.

Además de este aspecto, el alcance de la recuperación de la categoría de “totalidad” por parte de la I.S., conectando con la reivindicación de la unidad perdida dentro del “espectáculo”, llega hasta su conexión directa con la categoría de “saber absoluto” (*absolutes Wissen*) de Hegel. Este momento de “reconciliación” (*Versöhnung*) entre todas las esferas de conocimiento y de acción humanas se entiende como la superación del drama moderno de la separación entre sujeto y objeto, entre hombre y mundo. La conceptualización tanto de la categoría de “totalidad” como la de “reconciliación” sirvieron a Hegel para superar el drama que la Modernidad había establecido entre el hombre y su mundo. Al recuperar estas categorías, aplicadas a unas condiciones sociales completamente diferentes, la I.S. volvió a centrar el problema de la *separación* entre el hombre y su mundo y, lo que es más importante, a establecer los medios materiales para su resolución. Por lo tanto, y como venimos diciendo, la importancia de la I.S. llega incluso a la reformulación y superación, ahondando en sus heridas, en sus contradicciones, del drama mismo de la Modernidad.

Dentro de esta recuperación hegeliana, intentaremos establecer sus elementos críticos a través de una lectura de la *Dialektik der Aufklärung* de Adorno y Horkheimer. A través de este trabajo intentaremos establecer los límites de estos

conceptos hegelianos dentro del marco de la Ilustración como proyecto en el que aquellos tendrían que insertarse como elementos emancipatorios para, con ello, demostrar que la I.S. es, justamente, el último gran intento de usar la filosofía hegeliana con unos fines emancipatorios. La Internacional Situacionista sería, desde esta perspectiva y como ya hemos afirmado más arriba, la última gran apuesta de emancipación dentro de los límites de la Ilustración y, a la vez, su momento aporético. Por lo tanto, la lectura de la obra de Adorno y Horkheimer pretenderá clarificar la profundidad de la tesis que anima todo el trabajo.

Una vez determinado este marco general, reconstruiremos lo que cristalizará en la I.S. como marxismo. Para ello, trataremos los conceptos principales de los siguientes autores: Georg Lukács, cuya obra *Geschichte und Klassenbewusstseins* fue determinante en muchos sentidos para Debord y muchos otros situacionistas, en donde se acuñan conceptos claves como los de “cosificación” o “contemplación”; Karl Korsch, en donde destaca su crítica de la conversión del marxismo en ideología, a la vez que el desarrollo de la idea de “realización de la filosofía”; Ernst Bloch, cuya recuperación de un Hegel revolucionario en el sentido de convertirlo en un arma arrojada contra las sociedades del “socialismo real” será recogido por los situacionistas a través de los análisis del grupo *Socialisme ou Barbarie*; y Herbert Marcuse, cuyos trabajos sobre Hegel prepararon el terreno para retomar la filosofía hegeliana como base filosófica desde la que poder establecer una crítica profunda al “socialismo real”. Estos autores, repetimos, los enmarcamos en la recuperación de la filosofía hegeliana como marco en el se situó conscientemente la I.S. y desde el cual poder establecer una conexión entre los situacionistas y la tradición filosófica. Además, y de importancia igual a lo anterior, servirá para entender qué marxismo desarrolló la I.S. y en qué se diferenciaba de lo que podría denominarse “marxismo oficial”, identificado con la doctrina vigente en la Unión Soviética.

Estrictamente dentro del campo marxista, mencionaremos los conceptos clave del marxismo de la I.S. Comenzando por la explicitación de los elementos histórico-económicos que diferencian la teoría marxista en su formulación originaria

de la segunda mitad del siglo XIX, seguiremos con la descripción de varios conceptos desde los cuales se puede entender no sólo el marxismo de los situacionistas sino, también, diversas corrientes marxistas de todo el siglo XX y que habían sido eliminados del marxismo “oficial”, convertido ya desde los años 30 en una “ideología de la revolución”. Comenzaremos por la categoría de “alienación” (*Entfremdung/Entäusserung*)¹⁵ desarrollada en los *Manuskripte* de Marx de 1844. Esta crítica consistía en la conciencia de la división de las distintas esferas de acción en las que se ha dividido el conocimiento y la acción en la Modernidad. En la I.S., se reformulará este problema en los términos de “crítica de la separación”. La idea es que la crítica de la división social del trabajo llevada a cabo por Marx se reformulará como la crítica a un proceso que ha llegado a todas las esferas de la sociedad, yendo más allá de su limitación a las relaciones de trabajo.

Seguiremos con el de “fetichismo de la mercancía” (*Warenfetichismus*), concepto acuñado por Marx en el primer capítulo de *Das Kapital* y desarrollado por Lukács en la obra antes mencionada, para conectarlo con el de “cosificación” (*Verdinglichung*), también de origen lukacsiano, para conectar, por último, con el concepto básico de la Internacional Situacionista, el de “espectáculo” (*spectacle*). De este modo, habremos establecido el origen de este término capital dentro de la teoría de la I.S. dentro de la tradición marxista.

A continuación, nos dedicaremos a investigar algunos de los elementos fundamentales del proyecto político de la I.S., los cuales, como intentaremos demostrar, pueden servir para poder reformular el marxismo, y la teoría emancipatoria en general, en nuestro presente. Para ello, nos ocuparemos de la

¹⁵ En alemán, los términos *Entfremdung/Entäusserung* tienen relación con *Verfremdung*, que sería el “devenir-otro”, extraño a uno mismo, la alienación en el sentido literal. *Entfremdung*, por su parte, significa la desposesión del otro, la pérdida total de alteridad. En esta perspectiva, sería mucho más grave ser desposeído del otro que de uno mismo. La privación del otro es peor que la *Entfremdung*: una alteración mortal, por liquidación de la misma oposición dialéctica. Desestabilización sin recurso, la del sujeto sin objeto, la del mismo sin el otro: estasis definitiva y metástasis del mismo. Esta distinción será especialmente importante tanto para la formulación de una alteridad materialista como para entender la relación que establecerá Baudrillard y Derrida con respecto al análisis del “Otro”. Sobre este concepto en Baudrillard, V. BAUDRILLARD, 2000, p. 153.

concepción del sujeto revolucionario que manejaba la I.S. Aunque siempre se situaron en una fe inquebrantable en el proletariado como sujeto autónomo de la historia, veremos cómo en su contexto se tuvieron que enfrentar, con más o menos éxito, al auge de los movimientos estudiantiles como auténtico motor del cambio social. Los estudiantes se caracterizaron, entre otras cosas, por llevar a la práctica la crítica del trabajo asalariado que propugnaba la I.S. Investigaremos la génesis dentro del marxismo de esta crítica del trabajo asalariado para poder entender cómo llegó a ser una de las claves conceptuales de la I.S. y cómo los estudiantes se apropiaron de ella mucho más que el movimiento obrero. Nos ocuparemos de dos antecedentes claros: los análisis sobre el trabajo que hace Marx en los ya mencionados *Manuskripte* de 1844, siguiendo con uno de los documentos clave en esta tradición como es el *Le Droit à la Paresse* del yerno de Marx, Paul Lafargue, para terminar por preguntarnos por las posibilidades de la crítica al trabajo asalariado en nuestro presente.

Una vez establecido este aspecto crítico de la I.S., nos ocuparemos de una de sus propuestas más potentes: la *construcción de situaciones* (*construction des situations*). Examinaremos en qué consiste, qué técnicas usaban (la deriva y la psicogeografía) y en qué sentido era un tipo de práctica limitada a un contexto determinado. Nos preguntaremos, tras ello, por la relación entre el concepto de “revolución” del marxismo como el momento efectivo de transformación social y su relación con esta “construcción de situaciones” como transformación consciente de la vida cotidiana. Por último, intentaremos entender las limitaciones y potencialidades de esta idea desde la necesidad emancipatoria de nuestro presente.

Además de la “construcción de situaciones”, la I.S. optó por los consejos obreros como forma de organización del proletariado, insertándose dentro de la historia del consejismo obrero marxista. Mencionaremos la influencia que tuvo la revolución húngara de 1956 a través del papel de *Socialisme ou Barbarie*, además de los desarrollos teóricos de ese mismo grupo, para preguntarnos, otra vez, por la posibilidad de seguir manejando ese modo organizativo en nuestro presente.

A continuación, nos ocuparemos de uno de los temas principales en la I.S. y que, de alguna forma, podemos concebir como su antropología: lo lúdico. A través del estudio del libro principal en este terreno, *Homo Ludens* de Johan Huizinga, intentaremos demostrar cómo la adopción de esta categoría, y todo lo que se deduce de ella, implica un trastocamiento esencial de la forma de entender la acción política y, desde un punto de vista mucho más amplio, del propio marco de la Ilustración. Del mismo modo que hemos hecho con los puntos anteriores, nos preguntaremos por la vigencia de esta idea, si es posible mantenerla en sus aspectos subversivos o si, por el contrario, los diferentes procesos de recuperación dirigidos, principalmente, por la industria cultural han desactivado sus aspectos más críticos.

Seguidamente, nos ocuparemos de un concepto igualmente clave para los situacionistas como es el de “vida cotidiana”. Desde su acuñación por Henri Lefebvre, los situacionistas convierten esta categoría en el reducto que tiene que ser liberado una vez el espectáculo sea destruido. Sin embargo, problematizaremos esta idea: lejos de ser la solución a multitud de problemas teóricos y prácticos, veremos cómo la vida cotidiana constituye, desde múltiples puntos de vista, más un problema que una solución. Nos ocuparemos de la genealogía de esta idea dentro del marxismo mencionando brevemente cómo ésta se ha relacionado con el concepto de “sacrificio” dentro del marxismo soviético en relación con las necesidades de la revolución. Terminaremos este apartado explicitando la dialéctica que está en el interior de este concepto de “vida cotidiana” y de cómo podemos entenderlo desde nuestras necesidades presentes.

Para poder entender esta categoría, recurriremos también al análisis que hace la I.S, sobre todo Debord, del tiempo como concepto desde el que entender la historia y, por lo tanto, la posibilidad del cambio social. A través de este análisis, podremos clarificar los diferentes conceptos de tiempo que han manejado diversas formaciones sociales a lo largo de la historia desde su inserción en el todo social a manos de la burguesía.

Además de la categoría de “tiempo”, nos ocuparemos del concepto principal de la I.S. que es el de “espectáculo” (*spectacle*). Estableceremos su genealogía a través de *Das Wesen des Christentums* de Feuerbach; explicaremos en profundidad en qué consiste este concepto y por qué ocupa un lugar central en la Internacional Situacionista; y relacionaremos esta idea con el concepto de “fin de la historia”, que ha sido uno de los modos en los que el concepto de “espectáculo” ha sido entendido tras la disolución de la I.S.

Por último, dentro de la reconstrucción de los aspectos “políticos” de la I.S. trataremos de la cuestión de la “automatización”. Aunque es un aspecto poco estudiado dentro de la bibliografía secundaria sobre los situacionistas, a excepción del libro de Mandosio¹⁶, lo cierto es que ocupa un lugar clave. Los situacionistas pensaban que, con el nivel técnico acumulado hasta su presente, era posible llevar a cabo una automatización del trabajo asalariado de tal forma que redujera éste al mínimo liberando a los individuos para dedicarse a la construcción de situaciones. Veremos las contradicciones que implica este proyecto, una vez explicados los aspectos básicos de esta idea.

Una vez reconstruido el proyecto de la I.S. tanto en su aspecto “artístico” como en su aspecto “político”, nos ocuparemos de dos acontecimientos que la propia I.S. identificó como la “realización” de su propia teoría. Por un lado, los conocidos hechos de Mayo del 68 en París, donde un levantamiento social sin precedentes puso en jaque a las autoridades de todo el país; por otro, lo que se ha llamado el “otoño caliente italiano”, toda una serie de luchas obreras desde finales de los años 60 y cuya importancia para los situacionistas es mayor de la que gran parte de la bibliografía especializada ha señalado. Para los situacionistas, especialmente para Debord, en tanto que efectivamente la Internacional Situacionista dejó de existir después del mayo parisino, los acontecimientos de Italia fueron la realización de

¹⁶ MANDOSIO, 2006.

todos los elementos que hemos reconstruido en la primera parte de la investigación. Por tanto, nos ocuparemos con más detalle de estos acontecimientos que de los sucedidos durante Mayo del 68, en cuanto que éstos últimos son más conocidos que lo sucedido en Italia.

Después de esta explicación, trataremos de explicar otra de las tesis fuerte de esta investigación: la derrota del movimiento revolucionario después de Mayo del 68. A través de la obra *Le nouvel sprit du capitalisme* de Boltanski y Chiapello intentaremos explicar cómo la crítica de la I.S., y de gran parte de los movimientos revolucionarios de los 60, fue *recuperada* por diversos mecanismos de la industria cultural y del capitalismo en general. Conceptos como “crítica artista”, “malestar”, “autonomía recuperada” o “autenticidad/inautenticidad” servirán para poder definir esta derrota. Este es otro de los puntos clave de la investigación, en tanto desde esta explicitación de la derrota del movimiento revolucionario se entenderá la tercera parte de la tesis, en donde intentaremos ver cómo podemos entender el conflicto social, y la posibilidad de una nueva forma de entender la emancipación social, desde nuestro presente y desde lo que hemos aprendido de la derrota de la I.S.

Una vez definida esta derrota, nos ocuparemos brevemente de algunas experiencias contemporáneas y posteriores a la I.S. que servirán para ejemplificar ese momento de “descomposición” de la I.S. en el que diversos grupúsculos, organizaciones, y movimientos intentaron llevar el legado de la I.S. un paso más allá y que, sin embargo, se encontraron no sólo con las mismas limitaciones a las que se tuvieron que enfrentar los situacionistas sino también con las suyas propias. Grupos como *King Mob*, *Black Mask* o los *Diggers* fueron esas experiencias que, desde la práctica de la I.S. intentaron llevar a cabo su proyecto mezclándolo con elementos de la contra-cultura, dotándoles de un carácter propio ya alejado del “purismo revolucionario” de la I.S.

Visto ya el proceso de “recuperación” de los conceptos y prácticas de la Internacional Situacionista, intentaremos en la cuarta parte ir más allá de este proceso

y darle la vuelta, esto es, hacer una “recuperación de la recuperación”. Esta estrategia consistirá en volver a examinar a la Internacional Situacionista desde nuestro presente y desde nuestras necesidades emancipatorias actuales. Así, intentaremos responder a las preguntas: ¿qué podemos hacer con los situacionistas? ¿podemos usar algunos de sus conceptos para pensar diferentes aspectos de nuestro contexto? ¿conservan todavía algún elemento crítico, algún elemento subversivo? ¿O, por el contrario, han envejecido demasiado mal como para poder usarlos para reformular un pensamiento emancipador?

Uno de los primeros aspectos que veremos es en qué lugar quedó la teoría emancipatoria después de la derrota de los movimientos revolucionarios. En este contexto, nos basaremos en la I.S. como la última gran apuesta subversiva. Examinaremos desde qué elementos debemos partir hoy. Ya no podemos hacer como si nuestro mundo fuera el descrito por Marx y Engels hace más de siglo y medio. Nuestra contemporaneidad ha sido descrita de un modo más certero por los situacionistas que por la teoría marxista. Si bien veremos que, y como ya hemos apuntado, el “marxismo” de la I.S. tiene también una cierta tradición subterránea dentro del marxismo, lo cierto es que es en los situacionistas donde ese marxismo se formuló de su manera más acabada y certera. Desde ese panorama, constataremos en detalle en qué consiste la derrota de la teoría emancipatoria, paralela a la derrota sucedida en mayo del 68 y en el otoño caliente italiano. Esta aclaración nos servirá para poder saber desde dónde tenemos que partir para poder volver a articular un pensar que tenga como horizonte la posibilidad de la transformación social.

A partir de aquí, examinaremos ciertas características del pensamiento que surge directamente de esa situación de la teoría emancipatoria. Por un lado, examinaremos nuestra contemporaneidad desde una de las categorías más trabajadas en el siglo XX como es la del *nihilismo*. Hablaremos de una “radicalización del nihilismo” para referirnos a la necesidad de que la teoría radical tiene que superar definitivamente todos los elementos teóricos del pasado para poder hacer frente a la transformación igualmente radical de nuestras condiciones de vida. Sólo a través de

esa radicalización del nihilismo podremos limpiar el campo intelectual, y práctico, de conceptos, categorías y prácticas que no sólo no han ayudado y facilitado la producción de un pensamiento alternativo, sino que, en muchos casos, han contribuido a su estancamiento.

Además de esta “radicalización del nihilismo”, nos ocuparemos de una de las categorías básicas de los situacionistas como fue la de “vida”. Habiendo descrito su ambivalencia en el concepto de “vida cotidiana”, nos preguntaremos cómo debemos pensar hoy ese lugar desde el que los situacionistas tomaron posición para producir su teoría. Ensayaremos el concepto de “querer vivir”, formulado por Santiago López Petit, como uno de los desarrollos más interesantes a partir de la “vida” como problema político. A través de este concepto, intentaremos examinar cómo podrá ser una nueva política que intente superar el conjunto de problemas que estaban en la noción de vida, los cuales, como ya veremos, tal vez no puedan ser superados, sino que habrá que integrarlos y aceptarlos en un nuevo pensamiento emancipador.

Examinaremos también el concepto marxista de “conciencia de clase” como uno de los elementos que ha envejecido de la peor forma en esa derrota de la teoría emancipatoria. Desde su insuficiencia para pensar los nuevos procesos políticos y de politización, hablaremos de “malestar” para referirnos al conjunto de afectaciones, solidaridades, dolores, sufrimientos que están sirviendo en la actualidad como elementos de cohesión social, de producción de comunidad mucho más que la, desde la perspectiva pasada, “conciencia de clase”. Pondremos como ejemplo los disturbios ocurridos en Noviembre de 2005 en las *banlieus* francesas, en donde un asco, un malestar hacia la vida en general, más allá de la conciencia de la explotación dentro de un sistema productivo determinado, parecía alimentar esos disturbios. Su salvajismo, su nihilismo, son el ejemplo perfecto de que las condiciones de nuestras vidas han cambiado profundamente, y que éstas ya no pueden concebirse desde los instrumentos del marxismo clásico.

Hablaremos también de la crisis de la clase obrera como sujeto histórico, cuya agudización hemos visto que ya se podía vislumbrar en los años de la I.S. con el

aumento de la importancia política del movimiento estudiantil en detrimento del proletariado. Más en profundidad, esbozaremos una crítica a la identidad como unidad elemental desde la que entender el conflicto político. Si el marxismo había entendido la lucha de clases en términos de dos “identidades” bien diferenciadas, el proletariado y la burguesía, al desaparecer éstas o, por lo menos, verse desdibujados sus contornos, desaparece también la necesidad de identificar de forma clara y definitiva los sujetos en conflicto.

Desde la crítica a la identidad, recogeremos la categoría de “anonimato” como una forma de pensar más allá de la identidad, más allá, también, de la representación que nos hemos hecho siempre del conflicto social. A partir de los trabajos de Marc Augé, intentaremos ver si desde ese paradigma “trans-identitario” es posible no sólo concebir, sino explicar, las nuevas formas de politización a las que asistimos en nuestro mundo contemporáneo.

Todas estas nuevas categorías nos llevarán a hablar de una “época post-política”, no para decir con ello que nos situamos en un contexto donde la política ya no sea posible, y donde la acción política no pueda ser transformadora. Con esto, queremos decir que estamos, que hemos entrado hace tiempo, tal vez después de la derrota de finales de los 60, en una época donde aquello que entendíamos por política ha sido superado, que los conceptos y prácticas con las que nos habíamos acostumbrado a vivir han quedado en desuso por una realidad que ya ha mutado. Ni las organizaciones políticas clásicas, ni los conceptos tradicionales como “sociedad civil”, “representación”, etc., no funcionan ya en el mismo sentido. Del mismo modo que ha ocurrido con la idea del “fin de la historia” de Fukuyama, la “post-política” no supone la desaparición de la actividad política, sino la superación de un paradigma antiguo por otro nuevo que está todavía en construcción.

Para cerrar la investigación, insertaremos todas estas nuevas categorías que surgen de la experiencia de la I.S. en nuestro presente. Definimos éste como el “retorno de la supervivencia”. Desde la distinción “vida cotidiana/supervivencia” la I.S. quiso poner de relieve el hecho de que el conjunto de necesidades de una

organización social determinada no viene marcado por una especie de ordenación social inmanente que hace que la lucha por lo más básico sea siempre una constante en la historia. Para los situacionistas, el desarrollo del mismo sistema capitalista había llegado a convertir esa lucha por la supervivencia en un problema falso, artificial. Con el desarrollo efectivo de los medios de producción en los años de la I.S., ellos veían que el problema de la supervivencia podía ser eliminado sin demasiados problema. Un uso determinado de dichos medios podría haber garantizado que las necesidades básicas del ser humano hubieran estado cubiertas. Si bien en la época de la I.S. este proyecto parecía ser reconocido desde múltiples posiciones teóricas, lo cierto es que la derrota de los movimientos revolucionarios fue, también, la derrota de la superación del problema artificial de la supervivencia. El problema al que nos enfrentamos hoy es que ese paradigma ha vuelto, y esta vez no parece que sea un problema artificial. La crisis económica mundial desencadenada a finales de 2008 ha hecho que la lucha por la vida, ahora sí en su significado más “biológico”, en su forma más descarnada, haya vuelto al centro de las preocupaciones políticas. El aumento del paro, el empobrecimiento paulatino de las clases medias, el aumento de la deuda pública y privada nos ha retrotraído a una época que parece anterior a la descrita por la I.S.

Desde esta perspectiva, ¿cómo entender las categorías de la I.S.? ¿Tiene algún sentido seguir usándolas cuando su contexto parece otro completamente diferente al nuestro, cuando ellos partían de problemas ya aparentemente solucionados que a nosotros se nos han vuelto a aparecer? ¿Y qué pasa con esas categorías que hemos esbozado a partir de las lecciones de los situacionistas? ¿Debemos abandonarlas también por estar, todavía, demasiado pegadas al terreno ganado por la I.S.?

Este es el marco último en el que dejaremos abiertas estas preguntas. Obviamente, responder a estos interrogantes está más allá del espacio y del sentido de esta investigación. Sin embargo, hemos querido situar el conjunto de problemas ante los que un pensamiento subversivo, radical, que no tenga miedo al nihilismo, tendrá que afrontar en los próximos años.

En resumen, el trabajo que se presenta aquí no pretende ser una mera reconstrucción conceptual. Lo que hemos intentado aquí es, más bien, reconstruir un proyecto teórico-práctico que acabó por quedar destruido por las circunstancias. Frente a otras reconstrucciones cronológicas, que tienen la ventaja de exponer el desarrollo de las ideas situacionistas en su despliegue temporal¹⁷, hemos preferido exponer los elementos más importantes de su teoría y de su práctica para presentarlos en toda su profundidad, con la intención de demostrar no sólo su potencia crítica sino también su genealogía, esto es, su pertenencia a un pensamiento que posee una larga tradición y que siempre ha tenido en el centro de su acción la transformación social.

Por lo tanto, éste no será un trabajo que presente a la I.S. en su heroicidad, en su incomprensión por parte de su época. La perspectiva última, la de volver a articular la teoría y la práctica emancipatoria, hacen necesaria una recuperación crítica y desprejuiciada de la teoría y la práctica de la I.S. Ésta es, pues, la historia de una pequeña derrota que no sólo afectó a la Internacional Situacionista sino al conjunto del movimiento revolucionario que, aunque durante mucho tiempo creyó tener a mano la realización de la utopía¹⁸, supo ver los límites que le llevaron a su derrota, enseñándonos los errores que no debemos volver a cometer. Sin embargo, nuestro presente emerge en gran parte de las condiciones que surgieron en la época de desarrollo de los situacionistas. Por eso su proyecto de subversión de las condiciones de vida es el único que parece válido en el momento en que esas condiciones no han hecho más que perfeccionarse. Su validez vendrá dada por el acoplamiento de la teoría y la práctica situacionista a nuestro presente.

¹⁷ V. APARICIO MOURELO, 1998.

¹⁸ Sobre el papel de la utopía en la I.S., v. KAUFMANN, 1997.

I. Proyecto situacionista de transformación de la vida cotidiana

I. Realización del arte¹⁹

Comenzaremos por una de las tradiciones en las que se enmarca la actividad de la I.S., como fue la de las vanguardias²⁰ artísticas del siglo XX, en especial del dadaísmo y del surrealismo. Si bien es verdad que antes de la I.S., fue la Internacional Letrista el grupo que mejor recogió esta influencia, lo cierto es que los contenidos de los letristas y los desarrollados por la I.S. en sus primeros años fueron prácticamente los mismos. Por eso, tomaremos los conceptos letristas como el comienzo de actividad de la Internacional Situacionista.

¿Cuál es la importancia de las vanguardias para el proyecto de la I.S.? Desde un punto de vista general, podemos entender las vanguardias artísticas como el *establecimiento de una ruptura lingüística de las formas de expresión antiguas, es decir, que las vanguardias fueron la respuesta a una crisis de la expresión*. Este elemento es esencial para poder establecer un vínculo con los situacionistas. Si para éstos, las condiciones de su presente eran tales que otras formas de comunicación eran posibles, las vanguardias artísticas fueron el conjunto de prácticas que habían hecho posible la posición de la I.S. sobre este tema. La ruptura de la expresión llevada a cabo por dadaístas y surrealistas consistía, a su vez, en la permanente innovación de los medios de expresión. A través de nuevas técnicas de producción pictóricas, tales como el *collage*²¹, o los *ready-made*, aparecieron nuevas formas de obras de arte. Éstas desafiaban tanto la creatividad como el gusto estético entendidos en el sentido en que la Modernidad los había definido.

Esta crisis del arte moderno, y de la producción cultural en general, es la que les interesaba a los situacionistas. Más allá de la renovación de las formas artísticas, los situacionistas vieron en las vanguardias un proyecto de renovación radical de la

¹⁹ Usaremos esta expresión como sinónimo de “realización de la poesía”. Con ambas, nos referiremos al mismo conjunto de conceptos que explicamos en esta sección.

²⁰ Para entender el concepto de vanguardia dentro de la I.S., y el papel que ellos creían tener en su desarrollo, v. Cor. Vol. 2, Carta de Guy Debord a Robert Estivals, 15 de marzo de 1963.

²¹ Sobre el nacimiento del “collage”, cf. HAUSMANN, 2011, p. 69.

expresión moderna, una forma de renovar completamente la producción de sentido. Por tanto, estos elementos abrieron una “crisis de la Modernidad”, cuya génesis podríamos situar a finales del Romanticismo y que, probablemente, tuvo en la I.S. su culminación más o menos fracasada²².

La Internacional Situacionista interpretó las vanguardias desde el problema del arte. Desde esta crisis de la expresión, de la producción de sentido, el concepto moderno de arte quedaba desmontado, desprestigiado. Este era también el proyecto de las vanguardias. Sin embargo, no fue formulado de una forma tan explícita como lo fue en los situacionistas. Al abrirse todo un campo de nuevas oportunidades de expresión dentro del mundo del arte, en concreto, y de la cultura en general, el arte, tal y como había sido concebido en la Modernidad, parecía que había llegado a su fin. La crítica en hechos realizada por dadaístas y surrealistas fue tan radical que no pudieron más que dejar el concepto moderno de arte en una situación de crisis radical²³.

Por tanto, aparece aquí uno de los conceptos clave para la I.S.: el *fin del arte*. No es que las vanguardias se entendieran a sí mismas en este sentido, aunque es cierto que en los dadaístas podemos encontrar esta afirmación. Lo que queremos decir es que las vanguardias artísticas supusieron la destrucción definitiva de la estética moderna. Más allá de ellas, no podía existir una vuelta a formas modernas de producción cultural, salvo que se ignorase decididamente la falta de contenido de unas formas de producción estética que pertenecían al pasado. *A unas nuevas*

²² ARGULLOL, 1985, p, 87-89.

²³ En una carta de Debord a Jacques Legrand, del 7 de octubre de 1956, Debord define el concepto de arte que manejaba la I.L:

“(…) Para nosotros, por el contrario, el arte sólo tiene valor, una persona de talento que trata con lo comunitario o temas ligeramente comunitarios, como función de su comprensión de los problemas objetivos de su tiempo y de las respuestas que él le da a ellas. Por eso, creemos que vivimos en una sociedad en guerra civil y que todos los aspectos de la crisis general del arte contemporáneo puede ser explicada por la necesidad de una elección entre una mayor o menos colaboración con el viejo orden de las cosas y su completa superación revolucionaria”

Cor. Vol. 0, Carta de Guy Debord a Jacques Legrand, 7 de octubre de 1956.

condiciones sociales le tendrán que corresponder nuevas formas de expresión. Estas nuevas condiciones estaban marcadas por el intento del arte contemporáneo de revivir el cadáver de la expresión a través de la ampliación de sus temas tradicionales (expresionismo, cubismo), a través de la recuperación del pasado (neoexpresionismo) o a través de un arte consumible (lo que luego daría lugar al *pop-art*). Aunque el artista parecía más libre que nunca para poder expresarse de múltiples maneras, lo cierto es que tenía que enfrentarse a ciertas limitaciones sociales: la mercantilización del arte; la repercusión de un gusto estético “exterior” que ya controlaba la producción artística, lo cual hizo aparecer el “arte de masas”. Este proceso de “descomposición” del mundo cultural, de cuya radicalidad los situacionistas fueron especialmente lúcidos, era ya completamente palpable en los años 50 y 60. Las vanguardias ya habían sido *recuperadas* por la industria cultural, eliminando todo su componente vital, reduciéndolas a un episodio más dentro de la historia del arte²⁴.

Uno de los campos en los que se produjo de forma más clara este proceso de descomposición, y del que los situacionistas también fueron muy conscientes, fue la arquitectura. El urbanismo a comienzos del siglo XX estaba marcado por el funcionalismo, el cual incorporaba la masificación y la estandarización de las urbes modernas. La obra arquitectónica quedaba reducida a la atomización. El papel de la creatividad en el proceso artístico quedaba destruida por los criterios de la obra arquitectónica. De este modo, la arquitectura se ponía al servicio de la solución de la conflictividad social a través del funcionalismo. Este desplazamiento produjo la eliminación de todo individualismo para otorgar a la ciudad la máxima importancia. El arquitecto se convertía en el urbanista. A través de la aplicación de medios industriales, se intentaba solucionar los problemas sociales de la organización del espacio. Por tanto, la arquitectura se convirtió en una disciplina técnica y no artística.

Estas condiciones eran las que se habían generalizado a toda la producción artística en el momento de aparición de la I.S. *Lo artístico se convirtió en lo técnico.* Esta

²⁴ ARGULLOL, 1985, pp., 232-233.

transformación del medio artístico produjo esa crisis del arte. Para la I.S., las vanguardias habían sido conscientes de esta crisis, ocupando un lugar dentro del proyecto de superación del arte moderno. El dadaísmo había sido el proyecto de *destrucción del arte sin superarlo*; el surrealismo, había sido el *proyecto de realización del arte, sin destruirlo*.

1. Dadá: la destrucción del arte sin su realización



Urinario de R. Mutt

Ubicación actual desconocida

Dadá es el primer movimiento artístico que se encuentra en la genealogía de la I.S. Una de las razones fundamentales es que dadá se entendió a sí mismo como un *anti-movimiento*, es decir, se concibió a sí mismo como *la teoría y la práctica del fin del arte*. Esta es su principal característica, la de ser el anti-movimiento que inaugura el final de una forma de expresarse del ser humano, la conciencia de una época en destrucción. Esta es la importancia que tiene dadá para los situacionistas, la de haber

sido conscientes de la crisis profunda del arte contemporáneo.

Dadá comienza como una reacción ante la Primera Guerra Mundial con la intención de preservar los derechos del artista, no en el sentido de conservar un modelo de subjetividad “artística”, sino como medio de expresión de la libre capacidad de creación. Frente a la destrucción de la Gran Guerra, de un acontecimiento tan salvaje que no tenía comparación con ningún otro momento de la historia, los dadaístas desarrollan un *asco*, un sentimiento de *final de la historia* que se expresó a través del dadaísmo. Dadá fue una reacción carnavalesca contra la Guerra. Frente a esa situación destructora y asfixiante se oponía una vida que intentaba denunciar la civilización a la que había llevado la guerra como una civilización carente de sentido.²⁵

Era una empresa de demolición de la cultura, a la vez que un proceso de toma de conciencia de lo absurdo de la civilización occidental que había llevado al acontecimiento final que era la Gran Guerra. Dadá fue la misma reacción a la barbarie que Adorno formularía años después sobre Auschwitz en relación con la poesía²⁶. Desde la Guerra ya no podía tener sentido ninguna actividad espiritual, igual que después de la *shoá* ya no podía ser posible buscar algún tipo de belleza en el mundo²⁷. La asfixia que produce la Gran Guerra, la parálisis vital que genera, se traducen en el sentimiento primordial del asco. La actitud general de dadá era la de la negatividad por principio, aplicada primeramente al terreno del arte y, posteriormente, a todo el conjunto de la vida. Dadá estaba en contra de todos los valores responsables de la masacre. Para dadá, el arte, anteriormente reducto de esperanza de un cierto humanismo, ya se había mostrado como algo muerto, como algo vacío, es decir, como un lenguaje formal carente de todo contenido y de toda

²⁵ BEHAR, Henri y CARASSOU, Michel, 1996, p. 39; HAUSMANN, 2011, pp. 14-17. Tanto los libros de BEHAR/CARASSOU, como los de HAUSMANN o el RICHTER constituyen aproximaciones a dadá desde el punto de vista de sus ideas, conceptos y prácticas principales. Esta es la perspectiva que hemos adoptado aquí, lejos de la contextualización de dadá dentro de la historia del arte.

²⁶ V. ADORNO, 1973, pp. 354-358.

²⁷ BEHAR, Henri y CARASSOU, Michel, 1996, p. 24.

posibilidad de trascender lo real. Ya no quedaba ningún tipo de salida.

Asimismo, negó las verdades establecidas y todas las instancias filosóficas fuertes. *Todo era basura*. A ello no le opuso ninguna perfección, puesto que no creían en ningún tipo de salvación. También destruyó el lenguaje por ser el medio en el que se manifestaba la podredumbre de la época. Igualmente, la cultura en general no se situaba ya en una esfera separada que garantizara su pureza, sino que estaba hundida en la podredumbre y el estiércol. Por eso, dadá es una empresa *anti-cultural* y no contra-cultural.

Originado primeramente en el *Cabaret Voltaire* de Zurich en 1916, después se expandió a París, Nueva York o Berlín²⁸. Cada uno de estos desarrollos tuvo sus características propias. El dadaísmo del *Cabaret Voltaire*, p.e., se caracterizó por su intención de destruir el arte a través de su reducción al absurdo. Todos los números que se podían ver en el cabaret de Zurich tendían a lo irracional: disfraces imposibles, poemas fonéticos que eran nada más que uniones de letras sin sentido²⁹; música hecha con cualquier objeto. El *Cabaret Voltaire* era la reducción al absurdo del arte moderno. Era su destrucción completa, revelando que las posibilidades abiertas por el arte contemporáneo sólo conducían directamente a la falta de sentido.

El dadaísmo parisino se centró en la creación de escándalos³⁰. El público francés, menos tolerante con las expresiones de sin sentido, reaccionaba de una forma mucho más violenta que el público suizo, lo cual favorecía la creación de escándalos. Sin embargo, estos escándalos pronto llegaron a ser algo previsible, despojándoles de su carácter destructivo y escandaloso.³¹ Además de la búsqueda de

²⁸ Sobre el dadaísmo berlinés y su carácter más politizado que el de Zurich o el de París, v. HAUSMANN, 2011, pp. 117 y ss.; p. 199 y ss. Para un ejemplo de los manifiestos de los dadaístas alemanes y su carácter directamente político, cf. HAUSMANN, 2011, p. 207 y ss.

²⁹ Sobre los poemas fonéticos, cf. HAUSMANN, 2011, pp. 86-96. Aquí, comprobamos la importancia del psicoanálisis en las primeras investigaciones con el lenguaje y en la expresión de los contenidos subconscientes de la mente. La importancia que tendrá posteriormente en la escritura automática es la expresión de un nuevo medio con el que poder liberar ese contenido subconsciente.

³⁰ Aunque en menor medida, los dadaístas alemanes también hicieron del escándalo un método de acción. Cf. HAUSMANN, 2011. P. 192 y ss.

³¹ BEHAR, CARASSOU, 1996, pp., 32, 153.

escándalos, el dadaísmo parisino se caracterizó por su rechazo a toda relación con la política. Pensaban que ninguna “ideología” podía salvarse de la destrucción espiritual y material que se estaba produciendo en esos momentos. La consecuencia fue una exaltación de un individualismo exacerbado que iba en contra de cualquier solución política a la crisis absoluta de valores. Ante la destrucción de todos los valores, sólo quedaba el individuo, inmerso en una especie de sentimiento trágico de la existencia, una conciencia de la nada, un centralismo del yo en el que el elemento común y transformador había desaparecido completamente³².

Por su parte, el dadaísmo berlinés llegó mucho más lejos que el dadaísmo de Zurich o París, debido a que, en sus orígenes, estuvo en conexión directa con la situación política de Alemania en esos momentos, sobre todo con la revolución espartaquista³³ y la revolución rusa. Además, estuvo conectado con ciertas tendencias del anarquismo, dándole un carácter marcadamente político a sus manifestaciones. El dadaísmo berlinés es, probablemente, la tendencia que más influyó a la I.S., en tanto que fueron la unión más consciente de esa necesidad de destrucción de la cultura contemporánea, por un lado, y de la necesidad de crear otras formas de expresión en aras de la creación de nuevas formas de vida³⁴.

Por tanto, vemos que dadá fue un comportamiento, no una escuela literaria. Se podía ser artista sin haber escrito ni pintado nada, aunque la mayoría de los dadaístas se expresaron “artísticamente” de una forma u otra. Dadá no significaba nada. No era un nuevo “ismo”. Era, simplemente, *nada*. Dadá no era más que la transcripción lingüística del nihilismo, de la nada. Se divertía en la destrucción; su actitud era de un nihilismo activo. Su intención era la de escandalizar sin querer abrir un debate de ideas o rescatar algún contenido de la cultura dominante. Sólo querían dar publicidad a la destrucción a través del escándalo. Esta actitud se concretó en

³² Ibíd., pp., 51-54, 145, 147-148.

³³ Ibíd., pp., 43-45, 48-49.

³⁴ Ibíd., p, 50, 92. Como ejemplo de la influencia reconocida de la I.S. del dadaísmo berlinés, v. Cor. Vol. 2, Carta de Guy Debord a Raoul Hausmann, 31 de marzo de 1963; Col. Vol. 3, Carta de Guy Debord a Raoul Hausmann, 25 de abril de 1966; HAUSMANN, 2011, pp. 174-175.

hacer tabula rasa del pasado, en una completa libertad de espíritu y acción, es decir, en una participación de la vida pero sin querer rebuscar en el cubo de la basura de la historia para ver qué se podía salvar. Transformaron el *cogito, ergo sum* de Descartes en el *creo, luego existo*³⁵. Dadá exigía un mundo donde cada hombre fuera creador y dueño de sí mismo. Reinventó la alegría de vivir a través de la alegría por la destrucción, pisoteando, con ello, la imagen que el hombre tenía de sí mismo. Sin embargo, aún contra su voluntad, sus investidas contra la cultura y el arte eran ya las creaciones positivas de una nueva cultura, la cultura de la destrucción de un mundo que merecía ser destruido. Por eso, dadá inaugura el proyecto de una nueva forma de producción cultural, de producción de sentido, que tendría en su conciencia más acabada a la Internacional Situacionista.

Desde el punto de vista filosófico, dadá rechazó las bases epistemológicas de la Modernidad. Frente a la lógica clásica que intentaba organizar la relación conceptual, dadá reivindicó la *espontaneidad*. La causalidad y la lógica destruían la dinámica vital, despedazándola en diversos trozos, en diversas esferas, que acababan por ser extrañas entre sí. La filosofía, el arte, la política eran sólo fragmentos de la realidad, cuya separación se mantenía sólo de una forma artificial. El orden quedó igualado con el desorden. La distinción ya no tenía sentido porque las fronteras entre ellas habían sido destruidas. Por eso, dadá apostó por el azar como modo de organización de los elementos intelectuales y materiales. La espontaneidad de las relaciones materiales eran sus relaciones azarosas, no codificables de antemano. Las obras de arte no podían tener una significación intelectual, como pensaba la estética moderna. No podían significar nada en un mundo donde todo significado había desaparecido. En un escenario de vaciamiento de los significantes, el arte tenía que ser expresión de esa destrucción. El azar no era más que el modo en el que una “vida dañada” expresaba su desesperación por vivir en un mundo del que, por un lado,

³⁵ BEHAR, CARASSOU, 1996, pp., 87-88.

quería escaparse completamente hacia un nuevo horizonte pero que, sin embargo, no podía dejar de recrearse con su ocaso.

Esta espontaneidad, este elemento de azar encontró su concretización dentro de su concepción del lenguaje. Para dadá, las palabras no remitían a nada fuera del propio significante. Las palabras sólo estaban en la boca de quien las pronunciaba, no en el significado al que remitían. No existía trascendencia del lenguaje. La palabra quedaba reducida a su materialidad, a su plena concreción en sonidos que se emiten o se escriben. Esta desconfianza en el lenguaje se debía a que era el medio a través del cual se reproducía esa sociedad que se pretendía destruir. Los significados a través de los cuales se organizaba toda la sociedad, aquello que compartía toda organización social implicaban el establecimiento de un lenguaje que remitiese a instancias conceptuales más allá de la materialidad del mismo lenguaje y de la misma vida, intentando, con ello, fijar las ideas con las que dotar de sentido a la contingencia de lo inmanente. Sin embargo, el lenguaje pretendía dotar de sentido a una vida que lo había perdido completamente.

Frente a esto, dadá usó esa idea de espontaneidad, de azar para producir una técnica de transformación del lenguaje: la escritura automática. Esta técnica, retomada posteriormente por los surrealistas ³⁶, era la expresión del azar. A través de la liberación de la creatividad, tematizada luego en los surrealistas a través de las teorías de Freud sobre el inconsciente, los dadaístas le dieron un nuevo valor al lenguaje. Ya no remitía a una verdad trascendente, relacionada con conceptos abstractos. El lenguaje recobraba su capacidad de nombrar la verdad, de nombrar la realidad a través de la destrucción de todas las trabas conceptuales que la tradición cultural había insertado en la función básica del lenguaje. A través de la escritura automática, el lenguaje volvió a recobrar significado.

³⁶ *Ibíd.*, pp., 109-110.

Del mismo modo que dadá rechazó la lógica que había servido como base de la filosofía occidental, negaron la aplicación de esa lógica a la subjetividad. En este sentido, el “yo” quedaba igualado al “no-yo”. El sujeto ya no se concebía a sí mismo como una conciencia, al modo en que la Modernidad filosófica había establecido este concepto. Ahora, esa unidad estaba rota. El sujeto era el conjunto de todo lo que significaba su “conciencia” pero, también, su contrario. Igualmente, si la lógica ya se había destruido, superado, la negación quedaba igualada con la afirmación, lo verdadero era lo mismo que lo falso. Por eso, dadá reivindicó la relatividad de las verdades, de los juicios, instalando la duda frente a todas las filosofías que pretendían establecer una base clara para el conocimiento.

Es interesante cómo este gesto nihilista de dadá conecta con una cierta concepción dialéctica del pensamiento. No es que dadá haya sido la expresión última de una tradición que podemos situar como su momento cumbre al idealismo alemán. Lo que sí es cierto es que, desde su gesto nihilista, dadá conectó con esa concepción dinámica, histórica de la filosofía. En la dialéctica hegeliana, tal y como veremos, los conceptos no estaban fijados en una definición acabada, sino que sufrían mutaciones por su carácter inherente de ser objetos del pensamiento en continuo desarrollo. Por eso, el gesto nihilista de dadá llevó la dialéctica hegeliana a su momento de mayor nihilismo. *Dadá no sólo redujo al absurdo el arte contemporáneo, sino también los cimientos de la filosofía moderna.*

Además de esta crítica a la filosofía hegeliana “en acto”, dadá sirvió como instancia desde la que establecer una crítica de la ideología marxista desde dentro de la perspectiva emancipatoria. Aunque su aparente irracionalismo parecía hacerle inservible para establecer una crítica al marxismo como filosofía dialéctica de la historia, lo cierto es que tanto el elemento de irracionalidad, así como su negación del principio de identidad, acercan a dadá al concepto de “dialéctica” manejado por Hegel y que está a la base de la filosofía marxista.

El irracionalismo de dadá lo podemos entender como la “negación determinada” hegeliana que se sitúa frente a una razón establecida históricamente

que quiere perpetuarse como la realización acabada y definitiva de la racionalidad. Dicho de otro modo, el irracionalismo de dadá puede entenderse como la negación práctica de una razón histórica que había llegado a su propia aniquilación, expresada en la Gran Guerra. El irracionalismo sería ese componente negativo que ya fue expresado y tematizado por Hegel pero que encontró en dadá una expresión dentro del campo del arte. Por tanto, su exaltación de lo irracional, su producción de lo absurdo, sirvió para materializar la negatividad de un presente que se aparecía como totalitario.

Desde el punto de vista de la negación del principio de identidad, la negación del principio de no-contradicción puede relacionarse también con la dialéctica hegeliana. Ésta establece la necesidad de una instancia que devenga históricamente en su contraria, pudiendo concebir cualquier “ser” en términos de “no-ser”. Si ya Hegel había descrito la necesidad de que todo objeto deviniese en su contrario en un proceso ininterrumpido de pensamiento y de acción, dadá fue la expresión práctica, artística, cultural, de esta necesidad llevada al infinito. Por eso, la negación del principio de no-contradicción llevó a dadá a buscar otras lógicas que recogieran la libertad que la nueva época necesitaba, una libertad que ya no podía quedar restringida a la lógica formal de una razón en crisis³⁷.

Por lo tanto, podemos decir que, desde el punto de vista filosófico, esta dialéctica de creación y destrucción que estableció dadá tuvo su comienzo secreto, no confesado, en la dialéctica hegeliana, a través de la cual la razón moderna pudo empezar a integrar dentro de sí misma las contradicciones que ella misma iba generando. No es de extrañar, por tanto, que los situacionistas vieran en dadá no sólo su papel dentro de la historia del arte. Desde las relaciones con la filosofía hegeliana, vemos que la profundidad de dadá iba más allá de la mera renovación de las formas artísticas, para insertarse en el propio marco de la Modernidad como terreno filosófico en el que entender nuestra contemporaneidad.

³⁷ *Ibíd.*, pp., 166-167, 171-177.

Más allá de las conexiones de dadá con la dialéctica hegeliana, dadá se caracterizó por el profundo carácter nihilista de sus expresiones. Si desde el rechazo a la lógica de la Modernidad hemos establecido una relación con la dialéctica hegeliana, ahora es necesario profundizar en el nihilismo de dadá a través de su conexión con la filosofía de Nietzsche.

La exaltación de la subjetividad de dadá parece estar, efectivamente, más cerca del concepto nietzscheano de *Wille zur Macht* que la noción de sujeto clásica de la Modernidad. La subjetividad se entiende aquí como una voluntad que siempre quiere ser más, que no se conforma con su positividad, con su materialización, y que se ejemplifica en una negatividad que disuelve el ser de lo real para dar lugar a nuevas creaciones. La subjetividad dadaísta estaba marcada por la creatividad, por la posibilidad siempre abierta de ser más. Del mismo modo, esta *Wille zur Macht* implica también esa superación de los límites de la subjetividad, más allá de los términos trascendentales en los que había quedado circunscrito el concepto clásico de “sujeto”.

Del mismo modo, el proyecto de dadá de destrucción de los valores tradicionales que habían conducido a la Gran Guerra recuerda a la *Umwertung aller Werte*, es decir, a la transformación de todos los valores que negaban la vida en valores que la afirmaban, sin huir de la conflictividad y la ambivalencia que ello implicaba. La creación artística serviría aquí como el medio en el que la “voluntad” (*Wille*) se abriría paso en el mundo. La libre disposición de la creatividad produciría nuevos valores. Ser artista sería el modo más coherente para transformar los valores criminales de la Modernidad. Es el modo más transparente y conocido de la “voluntad de poder”. Nietzsche, igual que hizo después dadá, entendió el arte desde la posición activa del artista y no desde la situación de pasividad de quien concibe el arte como mera *contemplación*. El arte no podía estar en relación con esa superación de las esferas de acción y pensamiento en las que la Modernidad había dividido el mundo. El arte tenía que situarse en la creación de un nuevo conjunto de valores que

superasen el “nihilismo occidental”³⁸.

Además de la conexión con la filosofía de Nietzsche a través de la *Umwertung aller Werte*, hay otro elemento de unión, el cual, como veremos más adelante, será también clave para la I.S. Ese elemento es la centralidad de la *vida* como lugar, fondo, sustrato desde el que entender la actividad poética y la destrucción de la cultura occidental. Al considerar toda acción transformadora absurda por su falta absoluta de sentido, tal y como hemos visto en el dadaísmo suizo y francés, dadá aceptaba la vida en su conjunto, esto es, aceptaba que la vida no estaba marcada necesariamente por el “final feliz” que la filosofía hegeliana había situado al final del proceso necesario de la historia. La vida podía desembocar en tragedia, en muerte, en destrucción. No es que dadá prefiriese la vida a la muerte, ya que eso implicaría una posición por encima de la vida misma, puesto que sería un intento de superar las contradicciones de la propia existencia. Dadá sólo aceptaba la vida en todas sus contradicciones, incluyendo ese elemento negativo que había introducido Hegel dentro de la filosofía. La vida era lo único que se tomaba en serio. Era la única fuente de conocimiento.

Esta posición llevó a dadá a adoptar una indiferencia ante la vida. Si no existía un elemento lógico ni afectivo que diera a la vida un valor superior a la muerte, ésta podía ser abrazada del mismo modo que la vida. La destrucción de la lógica como organización conceptual básica del pensamiento suponía también esta radicalidad, este nihilismo, la superación de la visión de la vida como un continuo de momentos positivos que desembocaban en una especie de “final feliz”. Esta posición no se tradujo en una pasividad, en una igualación por abajo de todos los acontecimientos, sino que produjo una indiferencia creadora. Si la vida no era mejor que la muerte, la vida aparecía como un carnaval, como una tragedia, como una náusea ante la

³⁸ Es posible establecer un paralelismo entre el diagnóstico de Nietzsche sobre el *europäische Nihilismus* y la reacción de dadá ante la Gran Guerra, entendiendo que la reacción dadaísta no fue más que la puesta en práctica de una conciencia que ya Nietzsche había desplegado en su forma teórica. Sobre la relación entre Nietzsche, el arte y el nihilismo v.; HEIDEGGER, Martin, 1996/1997; I: pp. 40-51; 66-74; 74-91; 91-106; 465-474.; II: pp. 35-40; 40-45; 53-59; 124-130; 130-140; 140-148; 149-154; 154-168; 168-171.

aceptación incondicional de las contradicciones de la vida.

Esta concepción de la vida como conjunto de contradicciones entronca claramente con el concepto de *Leben* de Nietzsche. Esta idea implica, igualmente, la concepción de un vitalismo que introducía dentro de sí la tragedia, la contradicción. La vida no era sólo placer. Era también dolor, muerte, sufrimiento. Afirmar la vida era afirmar también ese dolor, ese sufrimiento. La tragedia como pensamiento ante la vida aparece en este momento en el que la muerte se acepta como destino inevitable y, por lo tanto, como un fin necesario y determinado ante el cual poco valen los lamentos y consuelos del cristianismo. Por tanto, la relación entre Nietzsche y dada es la de una aceptación de la contradicción de la vida.

Aunque la “vida” fue uno de los pilares básicos desde donde se situó el discurso de los dadaístas, es necesario reconocer que nunca problematizaron esta idea. De un modo similar a como harán los situacionistas, la vida se entendía como un concepto que se entendía por sí mismo. Era el reverso de la negatividad. Toda positividad era vida. Para los dadaístas era la vitalidad, la creatividad que había sido masacrada por la Gran Guerra; para los situacionistas, el reverso del espectáculo. Como veremos, los situacionistas lo acotaron a través de la idea de “vida cotidiana” de Lefebvre. Sin embargo, no concibieron este concepto como la problematización del problema de la definición de la vida, sino como su mera concreción desde un punto de vista sociológico.

Esta concepción de la vida se insertaba, sin embargo, en la necesidad de una nueva creación poética que pudiera ser el medio de expresión de una nueva sensibilidad. ¿Cómo combinar el deseo de destrucción y negatividad con la necesidad de una forma superior de expresión? A través del juego con la vida, a través de la bufonería, de la fiesta, en definitiva, de lo *lúdico*. El juego era la forma de superar la seriedad de la tragedia, el funeral de la Guerra. Como veremos, este elemento lúdico será central en la I.S. Lo vemos aquí como la estrategia con la que desplazar, superar la tragedia de una sociedad marcada por la negatividad y la destrucción. Frente a ello, lo lúdico remite no sólo a la superación de esa seriedad como medio de

supervivencia; también, remite a una *reapropiación* de los elementos culturales disponibles. A través del juego con los productos culturales presentes, los dadaístas les dotaron de nuevos significados. Esta estrategia es el antecedente más claro de lo que los situacionistas harán 40 años después con la cultura de su tiempo.

En el campo específico del arte, dadá buscó llevar esa necesidad de destrucción de la cultura a todas las esferas en las que la Modernidad había dividido la capacidad de la expresión y acción sociales. Aunque en sus comienzos, dadá dejaba notar las influencias de las últimas escuelas artísticas del momento (cubismo, expresionismo, futurismo, así como de los últimos personajes más influyentes para las vanguardias como fueron Arthur Cravan³⁹ o Jacques Vaché), lo cierto es que esa influencia se insertaba ya en una *negación* de esas formas de expresión. Dadá no quería constituir una nueva escuela dentro de la Modernidad ni convertirse en una vanguardia. Partían ya de la idea de que toda escuela artística buscaba codificar la expresión libre e individual, estableciendo cánones en los que clasificar la creatividad subjetiva.

En esta estrategia, buscó la destrucción de la literatura contemporánea a través de instrumentos literarios, lo cual, por cierto, hizo posible su conversión en escuela literaria a través de la aparición del surrealismo. También rechazó producir obras de arte en el sentido moderno del concepto, es decir, como expresiones codificadas de una serie de emociones. Dadá no quería convertirse en una vanguardia porque tenían la conciencia de ser la *vanguardia de la anti-vanguardia*. Por este motivo, para dadá un *ready-made* era tan artístico como un cuadro de Picasso, con la ventaja de que aquél era ya la realización práctica del fin del arte como esfera separada. Estos “objetos encontrados” en cualquier lugar que se convertían en objetos estéticos a través de la mirada creativa del no-artista conseguían desacralizar el arte, liberarlo de su aura misteriosa. Del mismo modo, la figura del artista entendida al modo kantiano como genio, como un tipo de sujeto diferenciado de la sensibilidad común, quedaba

³⁹ V. CRAVAN, 1992.

superada. Todo sujeto era libre para convertir su vida en arte. Esta “democratización del arte” convertía a la actividad artística en una *acción de la colectividad*.

Con el *ready-made*, el arte se socializa porque se trata de crear la propia vida a través del arte. Ya se ha superado el paradigma de la Modernidad en el que la producción estética consiste en la producción de objetos separados de su productor, cuya función es la de servir de objetos de *contemplación*⁴⁰. Como veremos, este hecho constituye un acontecimiento, del cual los situacionistas extrajeron profundas lecciones. Ellos ya partieron de este proceso de enajenación del producto artístico, estableciendo el paralelismo entre el mundo del arte y el mundo del trabajo: no era sólo el producto del trabajo, en general, el que era desposeído en la Modernidad capitalistas; también el producto artístico, cultural, sufría el mismo destino en tanto objeto producido. Veremos cómo la I.S. concibió tanto esta conexión entre el mundo del arte y el mundo de la producción capitalista, cómo el proceso de “fetichización” y “cosificación”, habiendo comenzado como un proceso meramente económico, había colonizado también el mundo de la cultura porque éste había sido fagocitado por la misma esfera de la economía.

En definitiva, el campo de acción de dadá iba encaminado a la destrucción del arte moderno. Sin embargo, esto no significaba acabar con la posibilidad de expresión de la creatividad individual, sino justo lo contrario. El arte moderno se había convertido en un medio sin posibilidad expresiva. Era un medio agotado históricamente. Lo que estaba en juego era el final de una forma de expresión de la creatividad que, durante mucho tiempo, había tenido en la Modernidad su medio viable de expresión. Tomando la actividad artística como la base del entendimiento de la subjetividad, es decir, tomando sus contenidos como el único lazo social que podía quedar en una época en la que parecía anunciarse el fin del mundo a través de la Gran Guerra, dadá se puede considerar como un conjunto de fuerzas teóricas y prácticas que sirvieron para ir más allá de las instituciones culturales que había

⁴⁰ BEHAR, Henri y CARASSOU, Michel, 1996, pp. 76-77.

establecido la Modernidad.

Una de las tesis que queremos defender en esta investigación, como es la del agotamiento de la Ilustración como el marco en el que entender las condiciones de vida contemporáneas, se ejemplifica aquí en el campo estético. La crítica en acto que llevó a cabo dadá demostró que, al tomar como eje una forma histórica de organización de la creatividad social, como era el conjunto de contenidos culturales disponibles en su contexto, estaban ejerciendo la crítica a una forma histórica de expresión. La crítica de dadá hizo emerger la conciencia histórica del arte moderno. No es que éste se concibiera como un conjunto de reglas infalibles y esenciales, sino que entendía que el conjunto de tradiciones del arte moderno eran el conjunto de formas de expresión posibles de la subjetividad. Sin embargo, dadá demostró, con más o menos acierto, que a una época cualitativamente diferente del desarrollo social le tenía que corresponder una forma completamente diferente de expresión. Dadá demostró que la expresión también era una cuestión histórica, que eran un conjunto de técnicas disponibles en un momento dado que, necesariamente, tenían que ser superadas. Lo que dadá hace en el campo del arte es corroborar su final como forma establecida y determinada de expresión social.

Los situacionistas vieron que esta sentencia de muerte al arte contemporáneo no había sido tan estricta desde el punto de vista de la propia historia de dadá. Con la aparición del surrealismo a partir de la crisis del dadaísmo como expresión compartida por una época, la I.S. vio que dadá había formulado la idea de “fin del arte”, pero no su ejecutor. Sin embargo, los límites de dadá fueron de tipo muy diferente a los que luego tuvo el surrealismo. Dadá fue la expresión y la conciencia del nihilismo producido por la Gran Guerra. Usó ese nihilismo como palanca de acción para instaurar una lógica del absurdo que sirviera de reacción contra su propia época. El gesto dadaísta consistió en el gesto radical de ese nihilismo que era ya, también, un gesto político que servía de resistencia a través de la creación de un orden diferente de los elementos culturales de su época y de sus configuraciones posibles.

Precisamente, este gesto fue el que constituyó su límite. Al ser dadá la conciencia del “fin del arte”, de la necesidad de su superación, no pudo expresar este límite sino de forma artística, es decir, a través de la producción de objetos artísticos que, aunque querían expresar la imposibilidad de decir algo nuevo, es decir, la imposibilidad de seguir produciendo arte, también pudieron constituirse como una nueva vanguardia artística. El surrealismo pudo aparecer, precisamente, porque ese “final del arte” sólo pudo ser expresado por dadá de una forma artística.

Su límite también se manifestó de otra forma mucho más evidente. Justo en el momento en que Duchamp logró hacer pasar como obra de arte su famoso urinario, ahí terminó el dadaísmo como proyecto de destrucción del arte contemporáneo. Al intentar denunciar la producción artística de sentido a través de la reducción al absurdo de sus contenidos consistente en la presentación de un objeto banal y producido en serie como un objeto artístico, la institución “arte” demostró su capacidad brutal por *recuperar* todo discurso crítico en el arte y del arte. Esta capacidad de recuperación les pasó inadvertida a los dadaístas. Sin embargo, los situacionistas ya tenían aprendida esta lección, después de ver cómo dadá y los surrealistas se habían convertido en nuevas piezas de museo, eliminando sus elementos críticos de un sólo gesto. Sin embargo, como veremos al final de la investigación, esta capacidad de recuperación afectó también a la I.S., constituyéndose ésta como una de las técnicas más novedosas e interesantes de la contemporánea industria cultural.

De la necesidad de producir una nueva forma de expresión que superara ese nihilismo en el que había nacido dadá, se originó la crisis de la que surgió el surrealismo. Al no identificar los dadaístas toda creatividad con el arte contemporáneo demostraron que otra creatividad era posible. La expresión necesitaba de nuevas formas de organización que, posteriormente, dieron lugar al surrealismo el medio de organización de esas fuerzas emancipadoras con las cuales poder volver a impulsar la creatividad más allá de los límites históricos de los

conceptos y prácticas del arte contemporáneo⁴¹.

El sin sentido de dadá quedó, por lo tanto, superado con la propia producción de sentido del propio dadaísmo. Ciertamente, el peligro de dadá era llegar a un callejón sin salida, a una expresión del “nihilismo por el nihilismo” que hubiera llevado a una fanatización o a una auto-destrucción. Frente a ello, el surrealismo fue la expresión de un horizonte de sentido colectivo, una forma de introducir un Afuera, una exterioridad (el inconsciente) con la que huir de la asfixiante negatividad. Como si fuera la conciencia de un *horror vacui* de la positividad, el surrealismo se refugió en Freud y en Marx para articular un proyecto de liberación que, como veremos, se insertó dentro de la esfera poética como si ésta fuera una esfera separada de todas las demás. Dadá fue el límite de la negatividad que no quiso convertirse en la afirmación de una realidad en la que no se distinguía ninguna esperanza. Dadá no llevaba a ningún sitio. Esa fue su fuerza y su debilidad.

2. El surrealismo: la realización del arte sin su superación

Uno de los que formuló los aspectos más constructivos de dadá fue el mismo que le dio el tiro de gracia. André Breton posibilitó, así, que el surrealismo tomase el relevo a dadá en el papel de vanguardia de la época. Frente a un tiempo de destrucción y de justificado nihilismo, época marcada por la primera gran matanza de la humanidad, el período que se abre es el de la necesidad de construir algo nuevo sobre las ruinas de lo antiguo. Para ello, el surrealismo se apoyó en todos los elementos que dadá había desarrollado bajo el concepto de *creatividad*. A ello le sumó la teoría freudiana de lo inconsciente y su perspectiva de un poso de deseos reprimidos que, a través de la liberación de la represión, podrían dar lugar no sólo a una nueva subjetividad sino, también, a una sociedad nueva.

⁴¹ Ibíd., pp. 198-203.

Si la realidad presente durante la Guerra se había vivido como experiencia de la asfixia vital y como experiencia del “fin de la historia”, el surrealismo buscará, lógicamente, las salidas posibles a esa realidad que se imponía de forma monolítica. No es de extrañar que bajo la influencia de la teoría freudiana de la interpretación de los sueños, el surrealismo viera en la actividad onírica el medio por el que acceder a una vida que, de otro modo, era negada en la vigilia. Los análisis que establecieron entre los sueños y la vigilia determinaron la relación que el surrealismo estableció entre lo real y el mundo de los sueños.

Sin embargo, esta relación produjo que lo real perdiese un estatus ontológico definitivo, pasando el estadio onírico a poseer mayor importancia con respecto a la realidad. Para los surrealistas, *ya no se trataba de destruir el mundo sino de huir de él*. En libros como *Les vases communicants*⁴² o *L'amour fou*⁴³ se establece la idea de que en el sueño se realiza lo que no se realiza en la vigilia. Es en los sueños donde se realizan los deseos, quedando lo real como el ámbito de lo imposible en el que toda esperanza ha desaparecido. La transformación social queda reducida así a una metafísica revolucionaria que, en último término, abandona la realidad como un campo de acción en el que no es posible la transformación social. Como veremos, el proyecto de la I.S. es justo el contrario: lo que se expresa en los sueños hay que realizarlo en la vigilia. Porque los sueños, en sí, son estériles.

Si el ámbito del sueño es el campo en el que las reglas lógicas de la realidad pierden su vigencia, esto significará que *el surrealismo buscará la reconciliación del individuo con su propia irracionalidad*. Esta irracionalidad vendría dada por lo onírico, donde se expresa todo aquello que en la vigilia queda como imposible, acercándose otra vez a la concepción freudiana de lo inconsciente como el ámbito en el que las reglas

⁴² En esta obra se establece una relación entre lo real y la vigilia que tiene elementos muy parecidos a la determinación que hace Descartes en el *Discours de la méthode* entre lo real y el sueño. No es de extrañar, igualmente, que se puedan establecer relaciones conceptuales entre el escepticismo cartesiano, relacionado con ese sobrepujamiento de lo onírico y su indeterminación concreta de lo real, y el proyecto nihilista de dadá que, aún viendo lo real como la única instancia posible de experiencia, no puede más que destruir por no confiar ya más en ella. V. BRETON, 2005.

⁴³ V. BRETON, 2008.

sociales, marcadas por la racionalidad, quedan suspendidas, pudiendo ser posible la exaltación de los deseos reprimidos por la razón⁴⁴. El surrealismo, por lo tanto, *intentará conectar con el mundo del sueño para poder realizarlo*, es decir, para expresar el sueño mismo, y pasar el contenido de lo inconsciente a lo consciente. De este modo, podemos entender el surrealismo como el intento de expresar una irracionalidad a la que el individuo tiene derecho por haber sido socializado en una razón mutilante. La irracionalidad se revela así como el anverso de la racionalidad normalizante.

En este aspecto concreto, el surrealismo traicionó a dadá, en tanto que para éste el papel de la vanguardia era la destrucción de la expresión, su reducción al absurdo. Para el surrealismo, no es que no hubiera ya posibilidad de expresión alguna, ni artística ni de ningún tipo, sino que había que buscar una tipo de expresión diferente, todo aquello que, hasta ahora, había quedado sepultado bajo el signo de la locura.

Si dadá pudo llegar en alguna de sus manifestaciones a usar la acción política como realización de esa necesidad de destrucción de lo real, sobre todo en el dadaísmo berlinés, el surrealismo pareció no concebir ningún tipo de contradicción entre la afirmación de una vida onírica y maravillosa basada en unas condiciones materiales de injusticia y miseria. Esta contradicción queda definida por el hecho de que la acción poética surrealista es un modo de acción social que deja en pie la causa esencial de la miseria real de la vida cotidiana. Formas de organización social como el trabajo asalariado o las relaciones mercantiles marcadas por el “fetichismo de la mercancía” de Marx, sobre los cuales la I.S. fue más consciente que ningún otro grupo de “vanguardia” de los años 60, son los elementos que configuran la base de injusticia que radica en la miseria de la vida cotidiana. La acción poética legitima el orden social al no atacarlo en sus perversiones principales dentro de un proyecto de

⁴⁴ La filosofía de Ernst Bloch ha sido una de las investigaciones más prolíficas en lo que se refiere a los sueños como expresiones de deseo latentes de una humanidad encerrada en el concepto de lo real como la razón ya realizada, negando la idea de ésta como siempre en proceso y como generadora de “posibles” diferentes. V. BLOCH, 1959, obra que todavía no ha sido valorada lo suficiente dentro de los estudios marxistas y emancipatorios en general.

búsqueda de nuevas pasiones que, sin embargo, deja el mundo en el que ellas se basan completamente idéntico a sí mismo. La “poética” por la que optó el surrealismo ha definido su compromiso con lo real. Antes que cambiar lo real ha preferido establecer una relación ambivalente entre la exaltación de la enajenación (Artaud)⁴⁵ y una cierta estetización vital (Breton, Aragon).

Esta es la principal crítica que le hizo la I.S. al surrealismo⁴⁶. Ya en los años 60, los situacionistas habían comprobado que las fuerzas inconscientes y oníricas no constituían ningún elemento crítico. *El capital se había convertido en más irracional que el mundo expresado en los sueños*. La exaltación de lo irracional era ya un elemento que formaba parte de cierta exaltación de la subjetividad. Como veremos más adelante, este es uno de los elementos que fue recuperado en la “crítica artista” posterior al Mayo del 68.

Si una de las determinaciones de la racionalidad es la *necesidad* en el razonamiento, el azar, lo indeterminado, lo contingente se convertirá en uno de los modos conceptuales de rechazo de la preponderancia del imperio de la razón. Igual que ocurrió con dadá, lo contingente se convirtió en el elemento con el que ordenar el pensamiento y la realidad. Sin embargo, para los surrealistas la destrucción de la lógica no se quedaba sólo en su elemento negativo. Igual que para dadá, la exaltación de la contingencia es, a la vez, un momento de destrucción de la ordenación conceptual de la filosofía clásica, a la vez que la elaboración de nuevas configuraciones. Fue el aspecto destructivo de este proceso lo que fue recuperado en su aspecto positivizante por el surrealismo.

⁴⁵ Sobre el papel de Artaud en el surrealismo, v. DUROZOI, 1975.

⁴⁶ Aunque las críticas al surrealismo tuvieron un contenido eminentemente teórico, también incluyeron el juicio sobre sus representantes. Debord, en una carta a André Frankin, futuro miembro de la I.S. el 8 de diciembre de 1954, le escribió lo siguiente sobre la figura de André Breton:

“En el número más reciente de *Potlatch*, ¿te diste cuenta de la extraordinaria falta de base del trato de André Breton hacia nosotros? Nadie ha “ofrecido sus servicios” a los estalinistas, y otros, como el pobre Breton durante toda su vida”.

Cor. Vol. 0., Carta de Guy Debord a Andre Frankin, 8 de diciembre de 1954.

El “azar objetivo” se convertirá en uno de los conceptos clave para los surrealistas. Se define como la relación que hay entre elementos subjetivos y elementos objetivos que, al cabo del tiempo, acaban por interrelacionarse. Acontecimientos mentales tendrían su correlato en explicaciones de sucesos posteriores en la vida real. Así, se abría un espacio para lo mágico, para lo *inesperado*. La necesidad lógica y la necesidad natural se identifican. Con el “azar objetivo” todo parece encontrar su explicación. La locura queda justificada por acontecimientos mentales que luego serán la llave para explicar sucesos aparentemente sin sentido. No queda lugar para lo que no tiene explicación. Por eso, el surrealismo es una forma de sobredeterminación de lo real, la última forma de superar el *horror vacui* de la racionalidad, expresado ahora de manera negativa.

En este sentido y de un modo paradójico, el surrealismo queda equiparado al proyecto de la Ilustración en el sentido de que ambos pretendieron introducir sentido en el caos. La diferencia principal es que la Ilustración lo hizo a través de la puesta en marcha de toda una serie de contenidos “trascendentes” del pensamiento, mientras que el surrealismo lo hizo liberando las fuerzas inconscientes de la psique. Frente a dadá y su necesidad de introducir caos en el caos, para el surrealismo, y para la Ilustración en general, se trataba de la lucha por la producción de sentido. Igual que vimos con dadá, el agotamiento del paradigma ilustrado encuentra aquí otro momento de su expresión. Si bien la Ilustración era el proyecto de ordenar el mundo racionalmente, el surrealismo es el proyecto de dar sentido desde la superación de la racionalidad. Después de la exaltación nihilista de dadá, ¿cómo volver a confiar en la razón como instancia de producción de sentido? ¿Cómo fundar un mundo racional cuando parecía obvio que esa misma racionalidad había sido la que había desencadenado la Gran Guerra?

Más allá de la razón como instancia de ordenación del mundo, los surrealistas hablarán de lo *maravilloso* (*merveilleux*) como la búsqueda de lo que le da al individuo nuevas ansias de vivir frente al nihilismo de dadá. Lo maravilloso sería “aquello que

dentro de la realidad, y sin salirse de ella, cuestiona con su aparición las mismas leyes de la realidad, agrandándola y haciéndola más extensa y profunda por su mera manifestación”⁴⁷. Al no poder encontrar este elemento en una realidad marcada por la miseria, por la muerte, por la guerra, los surrealistas se refugiaron en el mundo onírico, donde lo maravilloso no está condicionado por las condiciones materiales de vida.

En el surrealismo, lo maravilloso está, además, muchas veces en relación con la aparición del amor, puesto que éste también hace emerger algo nuevo, algo maravilloso, trastocando completamente la realidad subjetiva. El amor es un modo de explicación del mundo e implica un abandonarse al otro. Es un amor fiel, un “amor concreto”. Además, es a partir del amor desde donde se interpreta y aparece lo inesperado. Desde el amor salvaje y arrebatado surge una nueva sensibilidad poética. La realidad aparece bajo un nuevo prisma: paisajes maravillosos, momentos oníricos, más allá de lo real, donde el amor es la base de la interpretación. No es el amor burgués reducido al espacio de la familia, sino el amor surrealista aquel que permite aparecer la aventura, el arrebatamiento. El “amor loco”, la belleza convulsa, el descubrimiento de la magia del encuentro demuestran que el surrealismo es la reacción vitalista a dadá, una reacción que fue igual de potente que el gesto nihilista de dadá frente a la Gran Guerra, esto es, una reacción convulsa, apasionada, arrebatada, exagerada, sin límite.

Si el surrealismo pretendió huir de lo real para crear un nuevo mundo de ensoñaciones y de pasiones *más reales* que la realidad misma, podemos ya delimitar sus límites internos y externos y situarlos con respecto al futuro proyecto de la I.S. El surrealismo consiste en apasionar la vida, devolverle la pasión a lo que aparecía muerto. Sin embargo, *este proyecto se asienta sobre un mundo donde lo que reina es la muerte, la destrucción*. ¿Cómo buscar la pasión en un mundo semejante? ¿No sería un modo de falsificar la realidad de lo que acaece? ¿Cómo centrar los esfuerzos en buscar la

⁴⁷ VV.AA.; *La situación de la poesía (por otros medios) a la luz del surrealismo*, p. 21.

pasión en la vida cuando es la *pulsión de muerte* la que dominaba esa misma vida? Desde el proyecto de la I.S., el surrealismo apareció como el intento fracasado de transformar la vida sin cambiar sus bases materiales. A través de la huida a la ficción, a la irracionalidad, las condiciones de vida quedaban intactas. La muerte seguía reinando sobre la vida. Los surrealistas construyeron artificialmente otra vida, eliminando la necesidad de transformación de lo real. Reivindicar una vida implicaba ya la aceptación de una existencia que se experimentaba como invivable. La conciencia de una vida diferente, en la que se descubriese aquello que en lo real se encontraba todavía oculto o silenciado, implicaba también pensar que había algún tipo de salvación posible.

El problema que surge ante la consideración del surrealismo como proyecto vigente de una “vida otra” consiste en cómo compatibilizar una crítica negativa de lo existente, tal y como llevó a cabo dadá, con una afirmación de esa misma vida. El surrealismo intentó compaginar estas dos necesidades a través de la reivindicación de la irracionalidad de la subjetividad, poniendo el acento en la psique como el lugar en el que se encontraban todos los deseos reprimidos por una sociedad dominada por la misma racionalidad que había llevado a la Gran Guerra.

No obstante, desde nuestro presente, y como hemos apuntado, el surrealismo como proyecto emancipador ha perdido gran parte de su fuerza. El inconsciente parece estar hoy en declive como emplazamiento válido de lo maravilloso. No es que el inconsciente no pueda seguir siendo una especie de “ficción hermenéutica” en la que encontremos la base psicológica para la liberación de la subjetividad. El problema es que lo irracional ya no es un elemento a liberar. La realidad, tal y como le sucedía a los dadaístas, es más irracional que cualquier producción subjetiva. La realidad ha recuperado el elemento irracional como una instancia de liberación. Nuestro contexto no es ya el de la liberación de unas energías reprimidas. Éstas han sido liberadas y recuperadas hace tiempo por el capitalismo a través de la industria cultural.

Los situacionistas supieron ver ya estas limitaciones, estableciendo una crítica certera a las vanas esperanzas puestas en lo “inconsciente” del surrealismo. Para la I.S., el surrealismo ya había sido recuperado de una forma total en los años 60 a través del fomento de la creatividad subjetiva. Ésta empezó a tener un valor cada vez mayor en el mundo del *marketing* o de la publicidad. La creatividad se identificaba con nuevas estrategias para vender mercancías, de tal forma que al consumidor le apareciesen éstas como objetos con los que colmar nuevas necesidades. La aparición de la mercancía ya implicaba la aparición de una necesidad que tenía que ser colmada por ese objeto. Esta es la verdadera *amère victoire du surrealisme* (“amarga victoria del surrealismo”) (I.S. pp. 3-4, 7-8/ 3-4) de la que habló la I.S. y que ejemplifica un proceso de *recuperación* de todos los elementos creativos del ser humano para la reproducción de una esfera económica determinada.

La I.S. no sólo se contentó con la denuncia teórica del surrealismo como un movimiento muerto y enterrado. En diversas discusiones y actos públicos, la I.S. se enfrentó a lo que quedaba del surrealismo, a sus intentos por mantener a flote la *ideología del inconsciente*. Frente a los ataques de los últimos representantes del movimiento surrealista, que consistían en denunciar a la I.S. como el intento de reducción de la expresión artística al mero desarrollo científico, la I.S. demostró que había llevado al surrealismo a una auténtica *realización*. Ésta consistía en la idea de “*realizar la poesía*” a través de la transformación de la vida cotidiana, tal y como veremos a continuación. El surrealismo, por el contrario, se había conformado con cambiar la vida de sitio: del mundo del arte al mundo del sueño, de lo inconsciente, de lo maravilloso. A través de la “construcción de situaciones”, la I.S. pretendía materializar lo que, hasta ese momento, el surrealismo no había más que realizado de una forma mística, esto es, mediante la creación de mundos oníricos que, lejos de transformar la miseria de lo real, la dejaban intacta en lo esencial. Por eso, no es de extrañar que los situacionistas vieran los restos del surrealismo como una nueva forma de evitar enfrentarse a la necesidad de transformación de la vida cotidiana, como una nueva ideología que ocultaba las posibilidades prácticas de su

transformación⁴⁸.

3. De las últimas vanguardias a la I.S.

Tras la superación histórica de dadá y del surrealismo, el siglo XX todavía tuvo tiempo para ver desarrollar los últimos intentos de retomar la tarea de las vanguardias dadaísta y surrealista para darle el tiro de gracia a las aspiraciones humanistas de la cultura de la Ilustración y a la posibilidad de seguir considerando al arte como una forma de expresión más entre otras. De entre todos los grupúsculos, explosiones, irrupciones y proyectos inacabados, más o menos coherentes, que se desarrollaron en diferentes épocas y contextos del siglo pasado, destacaremos tres de ellos: COBRA, Fluxus y Provos⁴⁹.

Aunque algunos de estos grupos, sobre todo Fluxus, fueron contemporáneos de la I.S. y no anteriores, lo cierto es que su actividad estuvo marcada, todavía, por un intento de recuperación del legado de dadaístas y surrealistas, constituyendo la ejemplificación de un estadio de la producción cultural que los situacionistas, contemporáneamente, habían ya superado.

3.1. COBRA

Bajo las siglas de COBRA⁵⁰ (Copenhague, Bruselas, Amsterdam) se escondían una serie de grupos de vanguardia nacidos de la disidencia surrealista que rechazaban tanto la afiliación de Breton como de otros surrealistas al Partido Comunista así como el misticismo y la magia como bases de la última actividad

⁴⁸ Sobre la relación entre la I.S. y los restos cadavéricos del surrealismo, v. *Les souvenirs au-dessous de tout*, I.S., pp. 35-36/35-36; *Suprême levée des défenseurs du surréalisme a Paris et révélation de leur valeur effective*, pp. 64-66/62-64. Sobre el papel del inconsciente tanto en los surrealistas como en la I.S., v. TRUDEL, 2009.

⁴⁹ Para un estudio completo de todas las corrientes de la “contracultura” y de la “anti-cultura”, v. HOME, 1991; ROCHA, 2006.

⁵⁰ Para una recopilación de los mejores textos de la revista *Cobra*, v. BERRÉBY, 1985, pp., 61-73.

surrealista, una vez abandonadas la influencia de Freud y el uso del azar objetivo o de la escritura automática. Desde 1948 hasta 1951 este grupo fue la base de operaciones de tres personajes clave en la futura Internacional Situacionista: Asger Jorn⁵¹, Christian Dotremont y Benjamin Constant⁵².

Nacido del Grupo Surrealista Revolucionario de Bélgica e influenciado por la obra de Lefebvre *Critique de la vie quotidienne*, COBRA defendió como una de sus principales ideas la de que el experimento surrealista debía tener lugar dentro de la vida cotidiana. Ya se había visto el peligro al que llevaba la creación de mundos oníricos que desdoblaban la realidad, y que no era otro que el de dejar intacto el mundo para buscar refugio y consuelo en otro mundo artificial, en vez de considerarlo en tanto negatividad que tenía que ser superada.

Las posiciones fundamentales de COBRA se pueden resumir en este texto de Constant:

“En el vacío cultural sin precedentes que ha seguido a la guerra (...) cuando la clase dominante ha llevado al arte a una posición de total dependencia (...) se ha establecido una cultura del individualismo condenada por la misma cultura que la ha producido porque su convencionalismo impide el ejercicio de la imaginación, el deseo y la expresión de la vida (...) En tanto las formas artísticas sean una imposición histórica no podrá haber un arte popular, ni siquiera cuando se hacen concesiones al público mediante la participación activa. El arte popular se caracteriza por expresar vida de un modo directo y colectivo.

Está a punto de nacer una nueva libertad que permitirá a la gente satisfacer sus impulsos creativos. Como resultado de este proceso, la profesión artística dejará de ocupar su posición de privilegio. Esta es la razón de que algunos artistas contemporáneos se resistan a ello. En el período de transición, la creación artística está en guerra con la cultura existente, a la vez que anuncia el advenimiento de una cultura futura. Debido a este aspecto dual, el

⁵¹ Asger Jorn es uno de los personajes de la I.S. más influyentes en sus comienzos pero ha sido completamente olvidado por la “historia” oficial de la Internacional Situacionista. De entre sus muchas obras escribió en 1957 (año de fundación de la I.S.) *Pour la Forme*, uno de los textos más importantes para entender la teoría y la práctica de la I.S., sobretodo en su etapa de formación, como el conjunto de ideas surgidas de las vanguardias históricas que, sin embargo, pretendían superarlas y actualizarlas y que se sitúa a nivel de importancia a la altura de *La société du spectacle* de Debord o del *Tratado* de Vaneigem. V. JORN, 2001.

⁵² Para una lista detallada de las obras de Constant, así como de otros “pre-situacionistas”, cf.; BERRÉBY, 1985, en especial los dos números de la revista *Reflex* (pp. 19-60), en donde destacan dos textos que pueden considerarse como seminales de los conceptos clave de la I.S.: el *Manifeste* (pp., 31-33) así como *Culture et Contre-culture* (pp., 59-60).

arte tiene un papel revolucionario en la sociedad”⁵³

Aunque este texto nos pueda parecer inmerso en la típica retórica de las vanguardias, lo cierto es que suponía una novedad en el mundo de la creación artística. La idea del arte como una “creación popular”, frente a la idea elitista del arte, relacionada como hemos visto con la figura del “genio” kantiana; la constatación de la situación de la cultura de la época como “vacío cultural sin precedentes” o la definición del arte en relación a una expresión de la vida son conceptos que renovaban la posición de las vanguardias. Del mismo modo, es el mismo marco de teoría y de acción en el que se irá gestando la Internacional Letrista, germen de la futura Internacional Situacionista. Por ello, estos nuevos modos de acción y estos nuevos conceptos son los mismos que hicieron posible el proyecto de la I.S.

Sin embargo, una de las ideas que destaca de entre todas las producidas por COBRA fue la idea de Constant del “urbanismo unitario”, definido en la revista del grupo en los siguientes términos y que será clave en la primera etapa de la I.S.:

“(…) los edificios no deben ser ni escuálidos ni anónimos, ni deberían ser tampoco piezas de museo. En lugar de ello deberían comunicarse unos con otros e integrarse en el entorno con el fin de crear ciudades articuladas para un nuevo mundo socialista”⁵⁴

Igualmente, fue Constant el que desarrolló la relación entre las nuevas exigencias entre el mundo del arte y el mundo de la política que, aunque habían sido vislumbradas por el dadaísmo berlinés y por algunos surrealistas, no habían sido explicitadas como proyecto de una totalidad:

“Hablar del deseo significa hablar de lo desconocido, del deseo de libertad (...) La liberación de la vida social que proponemos como nuestro principal compromiso, abrirá las puertas a un nuevo mundo (...) Es imposible llegar a conocer un deseo sin satisfacerlo y la

⁵³ HOME, 1991, p. 43.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 46.

satisfacción del deseo es la revolución (...) La cultura actual, en su individualismo, ha reemplazado la creación por la producción artística, y no produce otra cosa que signos de su trágica impotencia (...) Crear es siempre descubrir lo que se desconoce (...) Es nuestro deseo el que hace la revolución”⁵⁵

Sin embargo, pese a que establecieron las bases teóricas de la I.S., COBRA acabó por disolverse tras 3 años de actividad. Más allá de las disputas internas, COBRA no dejó de ser nunca un grupo de *artistas* que querían *realizar el arte en la vida cotidiana*. Este límite será uno de los que reconozca la I.S. años después:

“En 1951, l’Internationale des Artistes Expérimentaux mit fin à son existence. Les représentants de sa tendance avancée poursuivirent leurs recherches sous d’autres formes. Certains artistes, au contraire, abandonnant la préoccupation d’une activité expérimentale, usèrent de leur talent pour mettre à la mode ce style pictural particulier qui était le seul résultat tangible de la tentative Cobra” (I.S. pp. 36-38)⁵⁶

3.2. Fluxus

Nacido alrededor de la figura de George Maciunas, Fluxus nació como una nueva expresión dentro de la música de vanguardia que, sin embargo, llegaría a extenderse al resto de disciplinas artísticas. Influenciados por John Cage, una de las figuras más importantes en la destrucción de la música contemporánea, Fluxus nació como un invento de Maciunas con el que fundir todos los elementos artísticos en *happenings* y *performances* que intentaban superar la barrera tradicional de la expresión artística. Desde el mundo de la música de vanguardia, Fluxus se presentaba como el nuevo impulso dadaísta en el que se daba rienda suelta a todo acto o gesto

⁵⁵ Ibídem.

⁵⁶ “En 1951, se disolvería la Internacional de Artistas Experimentales. Los representantes de su facción más avanzada prosiguieron su búsqueda de nuevas formas; pero otros abandonaron la actividad experimental y ahora utilizan su talento para hacer de COBRA un estilo pictórico, el único resultado tangible del movimiento, una moda” (I.S., pp. 37-39), Citado en HOME, 1991, p, 47. Este texto, a parte de ser la historia del grupo COBRA visto por la I.S., intentaba denunciar el intento de revitalizar su proyecto por parte de algunos recuperadores, cuando el proyecto original había terminado en 1951. Para entender la importancia que la I.S. daba a la actividad de COBRA, v. Cor. Vol. 1., Carta de Guy Debord a Willem Sandberg, 25 de enero de 1958.

espontáneo. Un ejemplo de ello es la crónica de la pieza titulada “Pieza para guitarra” que tuvo lugar dentro del *Festival of Misfits* celebrado en Londres del 23 de Octubre al 8 de Noviembre de 1962:

“Llevando un casco plateado y reluciente y con su guitarra en ristre, listo para tocar, Robin esperó unos momentos antes de aporrearla contra el escenario y contra el público, a lo largo del pasillo y por los escalones hasta salir a la calle. El efecto fue dramático, los espectadores se levantaron y le siguieron mientras corría por la calle dándole frenéticos golpes a la casi desintegrada guitarra. El cielo nocturno estaba lleno de relámpagos, era el mismo día en que todo el mundo estaba acongojado por el punto crucial de tensión nuclear entre Kennedy y Krushev durante la crisis de Cuba”⁵⁷

Fluxus concebía cada composición que era representada como la expresión de todo el conjunto de experiencias acumuladas de la vanguardia:

“Evento sencillo, aislado de cualquier otra acción, que se presentaba como una visión iconoclasta de la *naturaleza de la realidad misma*. Así, el énfasis del trabajo Fluxus recaía en la simplicidad estructural, siendo enmarcado por sus protagonistas en la tradición del evento natural, Marcel Duchamp, bromas, gags, dadá, John Cage y el funcionalismo de la Bauhaus”⁵⁸

Las actividades de Fluxus oscilaron entre el ataque a la cultura, del modo en que acabamos de ver, y un cierto gamberrismo *pan-dadaísta*, consistente, por ejemplo, en molestar a los viajeros que todos los días viajaban por el metro de Nueva York. Desde el punto de vista de Fluxus, el ataque a la cultura *seria* se tenía que materializar en los ataques a los representantes de esa cultura, que ya no eran los grandes artistas reconocidos, sino cualquier individuo que formara parte activa de la sociedad, todos aquellos que hacían posible esa “cultura seria”. A través de manifestaciones y piquetes, sabotajes e interrupciones, composiciones que luego eran representadas en uno de los múltiples festivales Fluxus o a través de la venta de sus publicaciones, el movimiento quería atacar la teoría y la práctica de la cultura oficial, dado que

⁵⁷ HOME, 1991, p. 115.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 114.

representaba la cara más humanista de una sociedad que estaba ya muerta:

“PURGAD el mundo de la enfermedad burguesa, de la cultura intelectual, profesional y comercializada, PURGAD el mundo de arte muerto, de imitaciones, de arte artificial, de arte abstracto, de arte ilusionista, de arte matemático.

¡PURGAD EL MUNDO DE EUROPEÍSMO!

(...) PROMOVED UNA MAREA Y UNA INUNDACIÓN EN EL ARTE,

Promoved el arte vivo, el anti-arte, promoved la realidad del no-arte que pueda ser captado por toda la gente, no sólo críticos, diletantes y profesionales...

(...) FUNDID los cuadros de los revolucionarios culturales, sociales y políticos en un frente único de acción”⁵⁹

Además de sus ataques al mundo de la cultura oficial, las acciones de Fluxus incluyeron la interrupción del sistema de transportes con averías preparadas en puntos estratégicos de las líneas ferroviarias de una ciudad en las horas punta; diseminación de noticias falsas; saturación del sistema postal a base de miles de paquetes anónimos dirigidos a los representantes de esa “cultura seria”, acarreando un retraso en las comunicaciones de la ciudad, que se agravaba cuando el blanco de la acción era un distrito especialmente importante de una ciudad como el de Wall Street en Nueva York; interrupción de la vida cultural a través de bombas fétidas o a través de llamadas a servicios de comida a domicilio en las inauguraciones de galerías de arte o de representaciones teatrales.

Estas acciones, junto con muchas otras, fueron el motivo de disensiones dentro del movimiento entre los que las apoyaban y eran partidarios de otras acciones más radicales y los que optaban por un rechazo de este método y defendían un fomento de los elementos más vanguardistas de la producción artística. Esta escisión demuestra un límite que se manifestaría también en la I.S.: *la incapacidad de mantenerse, a la vez, como movimiento político y como movimiento cultural.*

La dificultad de mantenerse en una posición simultánea de crítica cultural y política radicó, tanto para Fluxus como para la I.S., en la dialéctica que existe entre el arte, o la expresión artística en general, y la política. Aunque todas las vanguardias

⁵⁹ Ibíd., pp., 126-127.

tuvieron más o menos consciencia de esta relación, ninguna supo llevarla hasta el final como un proyecto unitario. Estas contradicciones se mantuvieron, incluso, después de la desaparición de la I.S., a través del proceso de recuperación capitalista de la cultura que consiguió desactivar toda la carga revolucionaria que antes hubieran podido tener. Ninguna vanguardia, justamente por ser vanguardia, pudo desentrañar teórica y prácticamente las contradicciones entre lo cultural y lo político. Por el hecho de estar condenadas desde el principio a su fin, las vanguardias necesitaban tomar ese proyecto como posible, pero de una forma abstracta, sin tener en cuenta las contradicciones del pasado. Éstas se entendían desde la falta de una verdadera actitud revolucionaria, transgresora. El proyecto se creía siempre posible a costa de no ser consciente de sus contradicciones inmanentes⁶⁰.

Después de estas primeras rupturas internas, Fluxus continuó con las variadas acciones de sus miembros, la mayoría de ellas de carácter estético. Pese a ello, todavía quedaron resquicios de una lucidez radical sobre las condiciones del arte y la vida a finales de los años 60. En 1968 editaron el panfleto *Abajo con el arte*, en el que el miembro Fluxus Henry Flint intentaba dar la última estocada al mundo de la creación artística. En este texto, Flynt desacreditaba las justificaciones científicas del arte. Seguía demostrando que lo que distinguía al “arte” del “entretenimiento” y de otras actividades era algo puramente subjetivo:

“Había una contradicción insuperable en el hecho de que los objetos artísticos tuvieran una existencia propia con independencia del disfrute *individual* de los mismos; o en que el arte fuera producido independientemente de los gustos de la gente y que, sin embargo, los artistas tuvieran la esperanza de que sus productos cobraran valor al gustarle al público. A causa de esta separación entre producción y disfrute, el consumo del arte estaba esencialmente alienado. Más que aceptar el estatuto alienado del arte, Flynt sugiere que los individuos pueden satisfacer sus necesidades subjetivas en el juego y la diversión espontáneas”⁶¹

⁶⁰ La I.S. expresó sus críticas a la visión “pan-dadaísta” de Fluxus en una carta en la que Debord rechazaba el ofrecimiento de participar en un “simposio” organizado por Fluxus sobre la “destrucción del arte”. V. Cor. Vol. 3, Carta de Guy Debord a Gustav Metzger, 12 de agosto de 1966.

⁶¹ HOME, 1991, p, 123.

En los últimos tiempos, Fluxus derivó en un conjunto de actividades con reminiscencias dadaístas que se conectaban con la emergente cultura hippie, el *flower power* y el auge del consumo de drogas. De entre las iniciativas que conservaban el espíritu inaugural de Fluxus, destaca el proyecto de un edificio Fluxus corporativo, con la intención de crear espacios liberados en los que desarrollar un estilo de vida diferente de acuerdo a ideas básicas de Fluxus como las de “arte experimental” o la crítica a la “cultura seria”:

“Esta documentación de ideas y conceptos de una nueva realidad polimorfa se ofrece como evidencia de nuevos métodos y procesos que fueron introducidos por *Fluxus*, el *happening* y el *pop*. Responden a una demanda de nuevos patrones de conducta, de nuevos entornos no consumidos.

El énfasis de todos los trabajos recogidos aquí recae en el cambio; es decir, en la expansión de los medios, las sensibilidades y los marcos físicos por medio de la descomposición de lo que nos era familiar.

¡La acción es arquitectura!

¡Todo es arquitectura!

Una nueva vida. La Wien de Ruhm, construida con las letras que en alemán forman Viena; el portaaviones de Hollein como ciudad para 30.000 habitantes; la alteración del Támesis que propone Oldenburg; mi catedral; todo esto son utopías que contienen una visualización mucho más amplia de miras del pensamiento contemporáneo que la arquitectura represiva que desde la burocracia y el lujo impone restricciones a la gente. Todo está prohibido.

¡No tocar!

¡No escupir! ¡No fumar!

¡No pensar!

¡No vivir!

Nuestros proyectos -nuestros entornos pretenden liberar a la gente- ¡sólo la realización de las utopías hará al hombre feliz y le liberará de sus frustraciones!

¡Usad vuestra imaginación! ¡Uníos... compartid el poder! ¡Compartid la propiedad!”⁶²

3.3. Provos

En el verano de 1965, un panfleto aparecido en Amsterdam que pedía dinero para una nueva revista llamada *Provo* decía lo siguiente:

⁶² *Ibíd.*, pp., 124-125.

“-porque esta sociedad capitalista se está envenenando con una sed mórbida de dinero. A sus miembros se los educa para perseguir el tener, menospreciando el ser.

-porque esta sociedad burocrática está anquilosándose con tanto rollo oficial, suprimiendo cualquier forma de espontaneidad; sus miembros sólo pueden ser gente creativa e individual mediante conductas antisociales.

-porque esta sociedad militarista está cavando su propia tumba en una paranoica carrera de armas atómicas, mientras que sus miembros no pueden sino aspirar a morir por radicación atómica”⁶³

El primer número de la revista *Provo* apareció poco después, siendo secuestrado por las autoridades holandesas por haber reproducido un manual falso para la producción de explosivos. Sus miembros (Roal Van Duyn, Rob Stoik, Robert Jasper Grootveld, Simon Vinkenoog, Bart Hugues o el ex situacionista Constant) procedían de los ambientes anarco-comunistas de Amsterdam, aunque sus sátiras de la revista y sus acciones político-culturales atrajeron a gran parte de la juventud rebelde de la ciudad holandesa.

La mayoría de estas acciones fueron encuadradas en los denominados “Planes Blancos”. Pretendían ser acciones coordinadas con la intención de solucionar los problemas sociales y ecológicos que existían en la ciudad, lo cual era un modo de provocar a esas mismas autoridades haciendo visible su inutilidad a la hora de resolver problemas concretos de la vida cotidiana. De entre los más famosos de estos planes estaba el “Plan de la Bicicleta blanca”, que consistía en dejar bicicletas blancas sin candado por toda la ciudad para ser utilizadas por quien las necesitara. El plan fue todo un éxito como provocación contra la propiedad privada capitalista y, a la vez, contra la hegemonía del automóvil como medio de transporte prioritario. Sin embargo, como experimento social fracasó. La policía, horrorizada ante las consecuencias de un acto en el que una propiedad privada fuera abandonada en la calle, incautó toda bicicleta que encontró sin candado en la vía pública.

Además de por los “Planes Blancos” los Provos se hicieron famosos por otro acontecimiento de tipo médico que refleja su relación directa con la contracultura

⁶³ *Ibíd.*, p. 137.

lisérgica de los años 60: Bart Hugues, uno de sus líderes, se hizo un agujero en el cráneo creyendo que el resultado de esta autotrepanación tenía que ser parecido al estado de consciencia expandida que se conseguía a través del yoga y del consumo de LSD, con la pequeña diferencia que, en su caso, los beneficios serían permanentes. Sin embargo, la reputación internacional de los provos procede de su ataque con bombas de humo en marzo de 1966 a la procesión matrimonial de la princesa Beatriz y el príncipe Claus von Amsburg. La policía respondió golpeando a todos los manifestantes que habían acudido al acto para protestar contra la monarquía, produciendo un gran *escándalo*. La efímera vida de los Provos culminó con el apoyo de la ciudadanía de Amsterdam a un representante del movimiento que se presentó al Ayuntamiento en las elecciones que tuvieron lugar tres semanas más tarde. Después de esto, las actividades de los Provos perdieron el cariz radical que habían tenido apenas un mes antes y pasaron a ser asimiladas por las autoridades holandesas, por lo que en la primavera de 1967 el movimiento fue disuelto.

Los Provos, dentro de las últimas vanguardias “artísticas”, representan el intento de llevar las críticas a la cultura y a la sociedad al ámbito de la vida cotidiana. Su campo fundamental fue el de la acción en la calle. Representan, por este motivo, la conciencia práctica de una época que ya sabía que no era posible seguir operando en las mismas coordenadas en que lo había hecho el movimiento revolucionario clásico.

Sin embargo, esta absoluta limitación a la práctica llevó a los Provos a dar importancia a cualquier acción por encima de la reflexión sobre su pertinencia desde el punto de vista revolucionario. Esta “ideología de la práctica” les llevó, como ya hemos dicho, a que se convirtieran en un partido político y que terminase todo su proyecto de transformación de la vida cotidiana justo en el momento de conseguir esa representación.

La I.S. ya supo ver las limitaciones de los Provos. La principal fue esta capacidad especialmente desarrollada para ser recuperados tanto por el poder cultural como por el poder político. La I.S. supo ver que los Provos eran el comienzo de una

nueva contestación práctica en el ámbito de la vida cotidiana, es decir, una puesta en práctica del proyecto dadá de destrucción de la “cultura seria” en combinación con el concepto de Lefebvre de construcción de la vida cotidiana pero que, sin embargo, les había llevado a eliminar completamente la reflexión teórica sobre sus acciones, sobre la táctica, la estrategia que era necesaria emplear en cada momento de la lucha⁶⁴. (I.S., pp. 561-562/526-528)

Los Provos fueron la demostración del problema práctico al que, también, se tuvo que enfrentar la I.S.: no podían abandonarse a un militantismo ciego, a un “hacer por hacer” pero, a la vez, tampoco podían volver a constituirse como vanguardia intelectual, como un nuevo grupo de pensadores cuya actividad se reducía a la eterna discusión sobre los conceptos más adecuados para explicar las nuevas configuraciones del capitalismo durante los años 60. Por este motivo, las tres últimas “vanguardias” que hemos visto son importantes porque se enfrentaron a todos los problemas, tanto teóricos como prácticos, a los que la I.S. tuvo que enfrentarse durante su actividad⁶⁵.

⁶⁴ V. PLANT, 1992, pp. 91-93, 148, 181.

⁶⁵ Durante el siglo XX hubo toda una serie de grupúsculos dentro del campo del arte y de la política que fueron también expresión de la crisis que se abrió en estos mismos ámbitos después del fracaso del dadaísmo y del surrealismo. Para un estudio exhaustivo de todos estos grupúsculos, v. HOME, 1991; MARCUS, 1989 (Sobre el famoso libro de Greil Marcus, es interesante ver el juicio que sobre él tenía Debord en términos de una “interpretación restrictiva” de su obra. V. Cor. Vol. 7, Carta de Guy Debord a Makoto Kinoshita, 13 de julio de 1994); ROCHA, 2006. Muchos de estos grupos se sitúan a caballo entre las últimas vanguardias artísticas y la naciente contracultura surgida a finales de los años 50. Sin embargo, ésta la entendemos como un fenómeno con características diferentes a los grupos que influenciaron directamente a la I.S. Los *angry young men*, los beatniks, punks y las relaciones de estas “tribus urbanas” con los sectores más avanzados de la crítica política y artística suponen un tipo de expresión social que se escapa directamente de lo que podríamos entender como ramificaciones directas de las vanguardias artísticas. Por eso su estudio se llevará a cabo en otro lugar.

4. La “realización de la poesía” en la Internacional Situacionista

Tanto los Provos, COBRA y Fluxus, como el resto de grupos anteriores o contemporáneos a la formación de la Internacional Letrista y de la Internacional Situacionista constituyen la unión de dos esferas de acción -la esfera estética y la esfera política- en la realización práctica de la transformación revolucionaria de la vida cotidiana.

Tradicionalmente, para el marxismo las aspiraciones del proletariado estaban basadas en la condición de explotación a la que se veían sometidos los trabajadores. El aumento de la plusvalía, la desposesión de los medios de producción y de la propia actividad laboral eran sólo los elementos en los que articular la crítica, y la práctica de su superación, de la sociedad capitalista. Sin embargo, durante los años 50 y 60 las condiciones de la clase trabajadora son otras, lo que convierte el discurso clásico del proletariado en un discurso que se va quedando obsoleto, que se va vaciando de contenido. Este proceso produjo, en parte y como veremos luego en detalle, la transformación del materialismo dialéctico marxista en una “ideología revolucionaria” en los países del “socialismo real”.

Por su parte, cuando las sociedades occidentales llegaron a garantizar la conquista de todas aquellas reivindicaciones históricas del proletariado a través del *Welfare State*, lo que quedaba por conseguir para el movimiento obrero clásico era bastante poco. Aquello que había sido formulado como motor de la lucha obrera, que debía servir de impulso infinito a la acción había sido desactivado por una nueva etapa del capitalismo en la que las aspiraciones del movimiento obrero ya no sólo eran una amenaza para él, sino que empezaban a tener una cierta funcionalidad interna. Si el movimiento obrero quería seguir constituyéndose como sujeto histórico, sólo podía hacerlo a través de un salto cualitativo en sus reivindicaciones. Frente a las metas del trabajo digno, del pan, de la justicia social y el resto de reivindicaciones clásicas del movimiento obrero, las vanguardias artísticas que hemos visto, incluyendo a la I.S., llevaron éstas reivindicaciones a terrenos mucho más

radicales, ensanchando la crítica al trabajo asalariado como actividad central de la acción social o llevando los análisis políticos más allá de la crítica de la economía política.

Las vanguardias consiguieron desplazar el eje de dicha crítica de la economía política a la *vida cotidiana*. Este es el elemento clave de desplazamiento para poder entender este proceso de “realización de la poesía” que estamos definiendo. El desplazamiento de la crítica, entendida como crítica económica, a una crítica de las condiciones de vida en general consiguió ensanchar las reivindicaciones del movimiento obrero, una vez el capitalismo ya había conseguido garantizar esas reivindicaciones. A la vez, la centralidad del concepto de “vida cotidiana” establecía el lazo definitivo entre el proyecto de las vanguardias y el del movimiento obrero. *¿Qué elemento tenían en común las aspiraciones del mundo del trabajo, del marxismo, y del mundo de la producción estética, de las vanguardias artísticas? La liberación de la vida cotidiana.* De hecho, los análisis que hemos hecho tanto del dadaísmo como del surrealismo apuntaban ya a esa centralidad de la vida cotidiana. Las historias particulares de los miembros esas vanguardias, a la vez que el devenir de cada movimiento, ya apuntaban a la unión entre política y arte, entre revolución política y transformación de la vida cotidiana. Por tanto, *el proyecto de “realización de la poesía” y el de “realización de la filosofía”, del que nos ocuparemos más tarde, no son más que el mismo proyecto de transformación de la vida cotidiana por medios diferentes.*

Esta centralidad del concepto de “vida cotidiana”, sin la cual no se puede entender gran parte de este proyecto de convergencia entre el mundo del marxismo revolucionario y el mundo de la producción estética radical, se puede explicar desde dos ejes:

a) Como ya hemos dicho, la clase obrera comprobó cómo el capitalismo se había convertido en un sistema en el que sus propias reivindicaciones tenían un carácter funcional. El optimismo social que reinaba en los años 60 con las conquistas del Estado del bienestar desactivó la capacidad revolucionaria del proletariado. Esta

funcionalidad de la clase obrera consistió en que, lejos de negar la satisfacción de las necesidades del movimiento obrero, el capitalismo empezó a desarrollar su capacidad de producir nuevas necesidades, abriendo infinitas posibilidades de expansión.

b) Desde el punto de vista conceptual, y de un modo ciertamente paradójico, ciertos conceptos desarrollados en la filosofía de principios de siglo, sobre todo a partir de Nietzsche o Heidegger, la vida aparecía como finita, limitada. La experiencia de las dos Guerras Mundiales, de cuya sensibilidad nos hemos ocupado brevemente en dadá, además del uso de la bomba atómica, habían creado una atmósfera apocalíptica que generaba, dialécticamente, un cierto vitalismo que es el que se observó en las vanguardias artísticas y que va del período de entreguerras hasta la Segunda Guerra Mundial. La experiencia traumática y nihilista de la destrucción masiva, resumida en el campo de concentración de Auschwitz, tuvo su contrapartida en un capitalismo que parecía ser el antídoto frente a los desvaríos de los sistemas fascistas. Desde este contexto, la etapa de esplendor que inauguró el capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial convirtió al marxismo en una herramienta desfasada dentro del mundo occidental; por su parte, en el mundo oriental se había convertido en una “ideología de la revolución”.

Mientras el capitalismo entraba en esta etapa triunfal, empezó a gestarse el conjunto de prácticas y conceptos que darían lugar a los situacionistas y que ya hemos apuntado con las últimas vanguardias, sobre todo con el grupo COBRA, cuya influencia en el paso de las vanguardias anteriores a la guerra (dadaísmo, surrealismo) a las posteriores es crucial. Considerando los años 50 como la época de gestación de ese nuevo asalto cultural y político, los 60 fueron el período en el que esta conciencia ya se había convertido en autoconciencia, por decirlo en términos hegelianos y, por lo tanto, ya podía presentarse al mundo en toda su radicalidad.

Por tanto, el proyecto de “realización de la poesía” se basa en la centralidad de la vida cotidiana como el lugar desde el que la subjetividad política empieza a

hablar, una vez que el marxismo empezó a degenerar en su capacidad de convertirse en teoría revolucionaria. Además, es la categoría en la que se puede resumir el proyecto de transformación de las vanguardias. La “realización de la poesía”, repetimos, es la transformación de la vida cotidiana en la tradición de la producción artística de vanguardia del siglo XX.

4.1. Marcuse y la posibilidad de la sociedad no represiva

Definido ya en sus rasgos básicos el proyecto de la “realización de la poesía”, queremos ahora delimitarlo más en profundidad. Para ello, nos queremos preguntar ahora: ¿por qué fue posible que la vida cotidiana apareciese como lugar de producción política? Más en concreto, ¿qué elementos teóricos estaban ya disponibles en la época de los situacionistas que hicieron posible que esa intimidad, que ese conjunto de procesos subjetivos, antes relegados al ámbito de la privacidad, se convirtieran en un elemento común, en un elemento de *producción de comunidad*? Si ya hemos apuntado a algunos acontecimientos históricos que empezaron a desplazar el eje de la reducción de la política revolucionaria a la preocupación y tematización de la vida cotidiana, ahora queremos ocuparnos de su aspecto más teórico.

Aunque es un elemento que se desarrolló en toda su complejidad en los años 60, y del cual los situacionistas tomaron cierta influencia, lo cierto es que ya fue apuntado por el surrealismo. Nos referimos en concreto a la tematización de la posibilidad de una subjetividad liberada en los términos del psicoanálisis de Freud. A partir de los procesos descritos en la obra de Freud, aparecieron la “escritura automática” o la “interpretación de los sueños” como elementos que apuntaban a una cierta liberación de la psique de la racionalidad, demostrando que ésta contenía toda una serie de elementos negativos, represores, desmontando en cierta parte el concepto ilustrado de la racionalidad siempre orientada al conocimiento, al progreso y a la liberación.

La tematización del surrealismo del elemento psicológico, inconsciente, ya era una novedad en el campo de la transformación social. En el marxismo, todos los procesos sociales, en especial los de transformación social, se explicaban a través de procesos exteriores a la subjetividad, en especial a través de los procesos económicos. La transformación de éstos, la infraestructura, tenía consecuencias en la superestructura, es decir, en todos los elementos de la conciencia de la subjetividad. Por tanto, ésta se consideraba como siempre en relación a una exterioridad. Así, la concepción del cambio social quedaba reducida a la transformación de la base material, generándose así la transformación correspondiente en el campo de la conciencia, en el campo de la subjetividad.

Sin embargo, ese paulatino proceso de “ideologización” del marxismo en “ideología de la revolución” desplazó su monopolio dentro del campo de la transformación social. No es casualidad que el comienzo de este proceso, descrito ya por autores como Karl Korsch, tal y como veremos más tarde, es paralelo a la pujanza del surrealismo como actividad de transformación psíquica, además de social, de la subjetividad. Como una especie de reflejo, el surrealismo empezó a utilizar el psicoanálisis freudiano como uno de los elementos con los que superar la progresiva esclerotización del marxismo como teoría del cambio social.

En gran medida, los conflictos de los surrealistas con el comunismo oficial vienen de esta contradicción. Las autoridades comunistas no podían entender que existieran otros instrumentos que no fueran los del materialismo histórico para el cambio social. El psicoanálisis, pensaban, se enmarcaba en la mala conciencia de la burguesía por su papel dentro del modo de producción capitalista. ¿Cómo darle un valor revolucionario al psicoanálisis, y al movimiento surrealista por extensión, si ya Marx había establecido la preponderancia de la infraestructura sobre la superestructura?

Por lo tanto, el surrealismo puso las bases para la toma de posición que luego radicalizará la Internacional Situacionista: la descripción de los procesos económicos, resumidos en la actividad del materialismo histórico a la crítica de la economía

política, no es suficiente, por lo menos no en las condiciones sociales de principios del siglo XX hasta finales de los años 70, para establecer una teoría y una práctica de la transformación social, del cambio de la vida cotidiana.

En los años 60 este esquema de la relación entre el psicoanálisis, el surrealismo y la transformación de la vida cotidiana fue desarrollado por Herbert Marcuse en su obra *Eros and Civilisation*, constituyendo el estudio sistemático de la perspectiva de los surrealistas, llevada al contexto del capitalismo de los años 60. Por lo tanto, su importancia es capital para entender que la Internacional Situacionista diera como una posibilidad real la transformación de la subjetividad en términos de su liberación de todos los elementos represivos que las sociedades industriales venían estableciendo para su supervivencia.

Del mismo modo que los surrealistas, Marcuse partía en esta investigación de la idea de Freud de una sociedad que necesita reprimir los instintos de sus miembros para poder subsistir. Para Marcuse, era la “cultura” el ámbito en el que esta represión instintiva se materializaba de una forma más patente. La producción cultural era el campo en el que lo instintivo quedaba sujeto a la instauración de los ideales culturales a través de los cuales el instinto quedaba domesticado. Sin embargo, y este es el aspecto más importante de la obra de Marcuse, observó que esa misma sociedad represiva estaba creando las posibilidades para su propia superación. En una descripción que recuerda mucho a la descripción de las contradicciones internas del capital, Marcuse observa ese elemento *dialéctico* en las sociedades industriales avanzadas. Este es, tal vez, el aspecto más importante de esta obra y lo que justifica su estudio detallado: *Marcuse pone en funcionamiento un proceso de descripción dialéctica de la sociedad industrial avanzada que es, en muchos aspectos, la actualización de la descripción marxista del modo de producción capitalista, expresada ahora en términos freudianos.*

¿En qué sentido se relaciona, sin embargo, la “liberación de los instintos” con la transformación de la sociedad en sus estructuras políticas, económicas, etc.? ¿No son dimensiones paralelas aquellas de lo instintivo y lo social? Marcuse demuestra

que no existe esa separación de esferas entre el conjunto de instintos que forman la subjetividad y la organización social en la que éstos se integran. Cuando Marcuse tematiza el instinto como una cuestión política, lo que está afirmando es que toda sociedad se organiza a través de la gestión de esos instintos, es decir, que el capitalismo industrial avanzado subsiste gracias a la organización de esos instintos.

Por lo tanto, la posibilidad de construir una sociedad no reprimida en la que no fuera necesario seguir manteniendo sus elementos represivos era ya para Marcuse una realidad:

“La sola idea de una civilización no represiva, concebida como posibilidad real en la civilización establecida en el momento actual, parece frívola. Inclusive si uno admite esta posibilidad en un terreno teórico, como consecuencia de los logros de la ciencia y la técnica, debe tener en cuenta el hecho de que estos mismos logros están siendo usados para el propósito contrario, o sea: para servir los intereses de la dominación continua. Las formas de dominación han cambiado: han llegado a ser cada vez más técnicas, productivas, e inclusive benéficas; consecuentemente, en las zonas más avanzadas de la sociedad industrial, la gente ha sido coordinada y reconciliada con el sistema de dominación hasta un grado sin precedentes.

Pero, al mismo tiempo, las capacidades de esta sociedad y la necesidad de una productividad aún mayor engendran fuerzas que parecen minar los fundamentos del sistema. Estas fuerzas explosivas encuentran su más clara manifestación en la automatización. La automatización amenaza con hacer posible la inversión de la relación entre el tiempo libre y el tiempo de trabajo, sobre la que descansa la civilización establecida, creando la posibilidad de que el tiempo de trabajo llegue a ser marginal y el tiempo libre llegue a ser tiempo completo. El resultado sería una radical tergiversación de valores y un modo de vivir incompatible con la cultura tradicional. La sociedad industrial avanzada está en permanente movilización contra esta posibilidad”⁶⁶

Marcuse, a partir de esta primera constatación, clave, como decimos, para entender no sólo el proyecto de la I.S., sino el de gran parte de los movimientos políticos de los años 60, establece dos salidas a la gestión de los impulsos libidinales

⁶⁶ MARCUSE, 1981, p. 9. Esta cita corresponde al prólogo que Marcuse escribió para la edición de su obra en la editorial Vintage. Este prólogo no consta en la edición de la obra original que hemos usado, perteneciente a la editorial Beacon Press (v. Bibliografía). Por eso, citamos este texto de Freud, así como las definiciones de la “sublimación no represiva” y la “desublimación represiva” que tratamos a continuación, por la edición en castellano que hemos manejado de la editorial Ariel. Como se verá, el resto de citas de Freud corresponde tanto a la obra en la editorial Beacon Press como a su traducción en la editorial Ariel, tal y como consta en la bibliografía.

que se encuentran constreñidos en el individuo: la *sublimación no represiva* y la *desublimación represiva*.

La sublimación no represiva consiste en que “los impulsos sexuales, sin perder su energía erótica, trascienden su objeto inmediato y erotizan las relaciones normalmente no eróticas y antieróticas entre los individuos y entre ellos y su medio ambiente”⁶⁷. La “sublimación no represiva” es el camino de equilibrio que necesita la actual civilización para su supervivencia: el sacrificio de posponer la satisfacción del deseo inmediato a través de la erotización de toda nuestra vida, es decir, llegar a una racionalidad de la satisfacción por la que la razón se ponga a su servicio y no al de su castración sistemática. Por lo tanto, Marcuse busca que la civilización técnica llegue a un estadio en el que se ponga al servicio de los deseos subjetivos.

Por otro lado, la “desublimación represiva” consiste en una “liberación de la sexualidad en modos y formas que reducen y debilitan la energía erótica”⁶⁸. Freud observa este proceso de un modo ejemplar en la liberación sexual desarrollada en la industria de la cultura. Efectivamente, el sexo es una mercancía que ya no causa escándalo, que ya no remite a ningún tipo de asombro moral. Sin embargo, su sobreexposición implica el que esos impulsos sexuales no remitan a una necesidad objetiva del sujeto sino que son producto de una liberación desviada, de una liberación *recuperada* por la sociedad represiva, en este caso, a través de la industrial cultural⁶⁹.

Marcuse toma esta distinción de la teoría freudiana de la dialéctica entre el “principio de realidad” y el “principio del placer”. Correspondiendo en gran parte, aunque no por completo, a la distinción consciente/inconsciente, Marcuse la define de este modo:

⁶⁷ Ibíd., p. 11.

⁶⁸ Ibíd., p. 9.

⁶⁹ En las páginas de la revista de la I.S. ya se podían ver imágenes de mujeres desnudas, lo cual puede hacernos pensar que la I.S. estaba todavía en un proceso de “desublimación represiva”. Sin embargo, para la I.S. estas imágenes eran, precisamente, la demostración de ese mismo proceso. Sobre este asunto, v. BAUM, 2008.

“The individual exists, as it were, in two different dimensions, characterized by different mental processes and principles. The difference between these two dimensions is a genetic-historical as well as structural one: the unconscious, ruled by the pleasure principle, comprises “the older, primary processes, the residues of a phase of development in which they were the only kind of mental processes”. They strive for nothing but for “gaining pleasure; from any operation which might arouse unpleasantness (pain) mental activity draws back”. But the unrestrained pleasure principle comes into conflict with the natural and human environment. The individual comes to the traumatic realization that full and painless gratification of his needs is imposible. And after this experience of disappointment, a new principle of mental functioning gains ascendancy. The reality principle supersedes the pleasure principle: man learns to give up momentary, uncertain, and destructive pleasure for delayed, restrained, but “assured” pleasure” (MARCUSE, 1966, pp. 12-14)⁷⁰

A partir de esta definición, Marcuse introduce un elemento fundamental para poder actualizar la dialéctica entre el “principio del placer” y el “principio de realidad” en Freud a nuestro presente: las *necesidades adquiridas*. Frente a Freud, Marcuse afirma que es la civilización la que, en la búsqueda de su propia supervivencia en cuanto poder que se tiene a sí mismo como fin, ha logrado introyectar al sujeto toda una serie de deseos que no corresponden a necesidades propias, pero que éste ha acabado por identificar como si fueran fruto de su propia fisiología. Esto introduce toda una dialéctica histórica entre el principio del placer y el principio de realidad que complejiza aún más la cuestión de la gratificación de los deseos:

“The scope of man’s desires and the instrumentalities for their gratification are thus immeasurably increased, and his ability to alter reality consciously in accordance with “what

⁷⁰ “El individuo existe, como quien dice, en dos dimensiones diferentes, caracterizadas por procesos mentales y principios diferentes. La diferencia entre estas dos dimensiones es genética-histórica tanto como estructural: el inconsciente, regido por el principio del placer, abarca “los más viejos procesos primarios, los residuos de una fase de desarrollo en la cual eran la única clase de proceso mental”. No luchan más que por “obtener placer; ante cualquier operación que puede provocar desagrado (dolor) la actividad mental retrocede”. Pero el principio del placer irrestringido entra en conflicto con el ambiente natural y humano. El individuo llega a la traumática comprensión de que la gratificación total y sin dolor de sus necesidades es imposible. Y después de esta experiencia de frustración, un nuevo principio de funcionamiento mental gana ascendencia. El principio de la realidad invalida al principio del placer: el hombre aprende a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por el placer retardado, restringido pero “seguro”. MARCUSE, 1981, pp. 26-27. Sobre la distinción entre “principio de placer” y “principio de realidad”, v. FREUD, Sigmund; *Más allá del principio de placer*. Obras completas, Vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.

is useful” seems to promise a gradual removal of extraneous barriers to his gratification. However, neither his desires nor his alteration of reality are henceforth his own: they are now “organized” by his society. And this “organization” represses and transubstantiates his original instinctual needs. If absence from repression is the archetype of freedom, then civilization is the struggle against this freedom” (MARCUSE, 1966, pp. 14-15)⁷¹

Sin embargo, la teoría de Freud, piensa Marcuse, tiene elementos que rompen esta racionalización de la represión. Freud había emprendido la tarea de insistir en el contenido represivo de los más altos valores y logros de la cultura. Al hacer esto, negaba la idea tradicional de la cultura que la Ilustración había puesto en circulación, esto es, el progresivo devenir hacia la libertad y la emancipación a través del conocimiento. Frente a ello, Freud demuestra cómo toda civilización, si quiere serlo, tiene que estar basada en la conexión interior entre civilización y barbarie, entre progreso y sufrimiento, entre libertad e infelicidad. Freud se dirige al estudio de la cultura no desde el punto de vista ingenuo de la Ilustración sino sobre la base del sufrimiento y la miseria que su desarrollo ulterior implica. La libertad cultural aparece así a la luz de la falta de libertad, y el progreso cultural a la luz de la represión. Las sociedades industriales avanzadas necesitan que la cultura cumpla este papel represivo, es decir, que dentro de ella se dé la lucha entre el “principio del placer” y el “principio de realidad”, de la que, sin embargo, siempre saldrá victorioso el principio de realidad. Este es el punto crucial de la argumentación de Freud: la necesidad de esta represión. El análisis freudiano de la transformación represiva de los instintos bajo el principio de realidad generaliza esta represión convirtiendo una específica forma histórica de la realidad en la realidad en sí.

⁷¹ “El ámbito de los deseos del hombre y los instrumentos de su gratificación son aumentados inconmensurablemente así, y su habilidad para alterar la realidad conscientemente de acuerdo con lo que “es útil” parece prometer la superación gradual de las barreras ajenas a su gratificación. Sin embargo, ni sus deseos ni su alteración de la realidad conscientemente de acuerdo con lo que “es útil” parece prometer la superación gradual de las barreras ajenas a su gratificación. Sin embargo, ni sus deseos ni su alteración de la realidad son de ahí en adelante los suyos: ahora están “organizados” por su sociedad. Y esta organización reprime y transustancia sus necesidades instintivas originales. Si la ausencia de represión es el arquetipo de la libertad, la civilización es entonces la lucha contra esta libertad” MARCUSE, 1981, p. 28.

Marcuse parte de la validez de la generalización de Freud, que consiste en que una organización represiva de los instintos yace bajo todas las formas históricas del “principio de realidad”. Sin embargo, si Freud justifica la organización represiva de los instintos por la imposibilidad de la reconciliación entre el principio del placer original y el principio de la realidad, también expresa el *hecho histórico* que la civilización ha progresado como dominación organizada de los instintos. *Lo que le interesa a Marcuse de Freud es que si historizamos la cuestión de la represión, la cuestión de la organización de la escasez como factor clave en el triunfo del principio de la realidad sobre el principio del placer, en ese caso habremos historizado su victoria.* En adelante, cabría la posibilidad de que otra organización de la escasez, que pudiera revertirse en organización de la abundancia, pudiera crear las condiciones necesarias para la victoria del principio del placer sobre el principio de realidad. Esta *historización* de la victoria del principio de realidad sobre el principio del placer es explicada por Marcuse del siguiente modo:

“Behind the reality principle lies the fundamental fact of Ananke or scarcity (*Lebensnot*), which means that the struggle for existence takes place in a world too poor for the satisfaction of human needs without constant restraint, renunciation, delay. In other words, whatever satisfaction is possible necessitates *work*, more or less painful arrangements and undertakings for the procurement of the means for satisfying needs. For the duration of work, which occupies practically the entire existence of the mature individual, pleasure is “suspended” and pain prevails. And since the basic instincts strive for the prevalence of pleasure and for the absence of pain, the pleasure principle is incompatible with reality, and the instincts have to undergo a repressive regimentation.

However, this argument, which looms large in Freud’s metapsychology, is fallacious in so far as it applies to the brute *fact* of scarcity what actually is the consequence of a specific *organization* of scarcity, and of a specific existential attitude enforced by this organization. The prevalent scarcity has, throughout civilization (although in very different modes), been organized in such a way that it has not been distributed collectively in accordance with individual needs, nor has the procurement of goods for the satisfaction of needs been organized with objective of best satisfying the developing needs of the individuals” (MARCUSE, 1966, pp. 35-36)⁷²

⁷² “Detrás del principio de la realidad yace el hecho fundamental de la *ananké* o escasez (*Scarcity*, *Lebensnot*), que significa que la lucha por la existencia se desarrolla en un mundo demasiado pobre para la satisfacción de las necesidades humanas sin una constante restricción, renuncia o retardo. En otras palabras, que, para ser posible la satisfacción necesita siempre un *trabajo*, arreglos y tareas más o menos

Puesto que la civilización puede sólo reprimir los instintos resumidos en el instinto del placer pero no puede eliminarlos, aparece en Freud una nueva distinción que intenta explicar la completa introyección de la represión que el principio de realidad ejerce sobre el principio del placer. Cuando la victoria de aquel es absoluta sobre éste, aparece el impulso autodestructivo del sujeto, esto es, aparece *Tanatos*, que se enfrenta a *Eros*, siendo éste el deseo de restablecimiento de la unidad originaria; *Tanatos*, como el deseo de devolver la inacción a la materialidad. Para Marcuse, igual que para Freud, este impulso autodestructivo es el centro moral de la personalidad madura dentro de la civilización. La conciencia está ya atravesada por el instinto de muerte. Esta distinción sirve a Marcuse para explicar las consecuencias últimas de la victoria del “principio de realidad” sobre el “principio del placer”. Marcuse verá en esta dialéctica entre *Eros* y *Tanatos* el principio básico para superar la concepción ilustrada de la cultura, en los términos apuntados por Freud, y su papel en la emancipación del sujeto:

“ (...) And the fact that the destruction of life (human and animal) has progressed with the progress of civilization, that cruelty and hatred and the scientific extermination of men have increased in relation to the real possibility of the elimination of oppression- this feature of late industrial civilization would have instinctual roots which perpetuate destructiveness beyond all rationality. The growing mastery of nature then would, with the growing productivity of labor, develop and fulfill the human needs only as a by-product: increasing cultural wealth and knowledge would provide the material for progressive destruction and the need for increasing instinctual repression” (MARCUSE, 1966, p. 87)⁷³

penosos encaminados a procurar los medios para satisfacer estas necesidades. Por la duración del trabajo, que ocupa prácticamente la existencia entera del individuo maduro, el placer es suspendido y el dolor prevalece. Y puesto que los impulsos instintivos básicos luchan porque prevalezca el placer y no haya dolor, el principio del placer es incompatible con la realidad, y los instintos tienen que sobrellevar una regimentación represiva.

Sin embargo, este argumento, que aparece mucho en la metapsicología de Freud, es falaz en tanto que se aplica al *hecho* bruto de la escasez, cuando en realidad es consecuencia de una *organización* específica de la escasez, y de una actitud existencial específica, reforzada por esta organización. La escasez prevaleciente ha sido organizada, a través de la civilización (aunque de muy diferentes maneras), de tal modo que no ha sido distribuida colectivamente de acuerdo con las necesidades individuales, ni la obtención de bienes ha sido organizada para satisfacer mejor las necesidades que se desarrollan en el individuo” MARCUSE, 1981, p. 46. Sobre esta cuestión de la “organización de la escasez” en los situacionistas en los mismos términos en los que lo desarrolla Marcuse, cf. I.S. p. 302/278.

⁷³ “(...) Y el hecho de que la destrucción de la vida (humana y animal) ha progresado junto con el

Por lo tanto, la distinción entre *Eros* y *Tánatos* apunta la superación de la concepción moral de la Ilustración, en tanto que la sociedad ilustrada aparece bajo la necesidad de la represión de los deseos, aún cuando dicha represión esté relacionada con una organización determinada de la escasez. Si a lo largo de esta investigación estamos intentando ir determinando en qué consiste la superación del paradigma ilustrado, y del marxismo dentro de él, como marcos en los que entender nuestras sociedades occidentales, aquí tenemos uno de sus puntos centrales. A partir de esta constatación de Marcuse, será posible tomar la posición que consiste en que la transformación de la vida cotidiana parte ya de la posibilidad histórica de superación de un modo de organización social que mantiene artificialmente la represión de esos elementos instintivos. No es que la civilización se deba basar por principio en la represión de los instintos de sus miembros, sino que ésta es necesaria para mantener una forma históricamente determinada de esa civilización. En definitiva, observamos aquí uno de los puntos clave para poder entender esta tesis de la superación de la Ilustración como marco de entendimiento del pensamiento y de la acción.

Frente a la victoria aparentemente total del principio de realidad sobre el principio del placer, y la posterior aparición de *Eros* y *Tánatos* como instancias explicativas de la situación libidinal del sujeto, Marcuse explorará los reductos a los que todos aquellos impulsos reprimidos han sido confinados. La civilización, piensa Marcuse, no ha podido eliminarlos completamente, puesto que su subsistencia no consiste en la eliminación total de estos elementos, sino en su gestión, en su control.

progreso de la civilización, que la crueldad y el odio y la exterminación científica de los hombres ha aumentado en relación con la posibilidad real de eliminar la opresión- este aspecto de la reciente civilización industrial tendrá raíces instintivas que perpetuarán la destructividad más allá de toda racionalidad. Entonces el creciente dominio de la naturaleza, con la productividad creciente del trabajo, desarrollará y satisfará las necesidades humanas *sólo como un producto accesorio*: el creciente bienestar cultural y el conocimiento creciente proveen material para la destrucción progresiva y la necesidad de una represión instintiva creciente” MARCUSE, 1981, p. 90.

Uno de estos reductos ha sido la facultad de la *imaginación*. Marcuse describe su función:

“Imagination envisions the reconciliation of the individual with the whole, of desire with realization, of happiness with reason. While this harmony has been removed into utopia by the established reality principle, phantasy insists that it must and can become real, that behind the illusion lies *knowledge*. The truths of imagination are first realized when phantasy itself takes form, when it creates a universe of perception and comprehension- a subjective and at the same time objective universe. This occurs in *art*. The analysis of the cognitive function of phantasy is thus led to aesthetics as the “science of beauty”: behind the aesthetic form lies the repressed harmony of sensuousness and reason- the eternal protest against the organization of life by the logic of domination, the critique of the performance principle” (MARCUSE, 1966, 143-144)⁷⁴

Será en la esfera del *arte* donde la fantasía pueda ejercer su función de instancia reconciliadora entre el individuo y la totalidad, entre el placer reprimido y la realidad que se le impone. *La esfera del arte es el ámbito en el que todo lo reprimido puede todavía expresarse*. Aquí está la base para poder entender no sólo el proyecto de la I.S., sino el de todas las vanguardias artísticas que pretendían reconciliar el arte con la vida. *Marcuse establece con este análisis el fundamento material para poder entender en qué consiste la pregunta por la realización del arte, determinando que ésta tiene que ser la efectiva liberación de todos los instintos reprimidos dentro de la esfera estética y su colonización a todos los aspectos de la vida cotidiana*. Lo estético aparece ahora como una esfera que sirve como depósito libidinal, pero cuya finalidad no reside en su mera existencia como esfera separada. El arte es un medio de expresión en una época en la que los deseos reprimidos sólo pueden expresarse artísticamente. A través de una nueva organización de la escasez

⁷⁴ “La imaginación visualiza la reconciliación del individuo con la totalidad, del deseo con la realización, de la felicidad con la razón. Aunque esta armonía haya sido convertida en una utopía por el principio de realidad establecido, la fantasía insiste en que puede y debe llegar a ser real, en que detrás de la ilusión está el *conocimiento*. Nos percatamos por primera vez de las verdades de la imaginación cuando la fantasía en sí misma toma forma, cuando crea un universo de percepción y comprensión- un universo subjetivo y al mismo tiempo objetivo. Esto sucede en el *arte*. El análisis de la función cognoscitiva de la fantasía lleva así a la estética como la “ciencia de la belleza”: detrás de la forma estética yace la armonía reprimida de la sensualidad y la razón- la eterna protesta contra la organización de la vida por la lógica de la dominación, la crítica del principio de actuación” MARCUSE, 1981, p. 140.

esos impulsos libidinales podrían ser liberados de lo estético, quedando esa esfera como un elemento correspondiente a una sociedad anterior ya superada. Esta es la descripción de la “realización de la poesía” desde el punto de vista psicológico/estético: *el arte, la poesía en general, es el ámbito en el que los instintos reprimidos pueden liberarse dentro de una organización social donde dicha represión tiene una funcionalidad. Una organización diferente de la sociedad, de la escasez, haría posible la liberación de esos instintos, eliminando esa esfera separada de la acción social.*

Marcuse se retrotrae a la descripción del juicio estético en Kant para poder explicar las características propias de la esfera estética y su función social dentro de esa sociedad de la represión de los instintos, centrándose en dos aspectos esenciales. Para Kant, la dimensión estética es el medio en el que se encuentran los sentidos y el intelecto. La mediación está lograda por la *imaginación*, que es la tercera facultad de la conciencia. Además, la dimensión estética es el medio en el que se encuentran naturaleza y libertad, el medio en el que supera su *antinomía*. Esta *doble mediación* de lo estético aparece, según Marcuse, como la única solución al conflicto entre las “facultades bajas” y “altas” del hombre, entre el progreso logrado mediante la subyugación de las facultades sensuales a la razón y mediante su utilización represiva para la supervivencia de la organización social. El esfuerzo por mediar entre la sensualidad y la razón aparece como el intento de reconciliar las dos esferas de la existencia humana que fueron separadas por el represivo principio de realidad. La función mediadora es llevada a cabo por la facultad estética, lo que quiere decir por la sensualidad, que pertenece a los sentidos. Por tanto, la reconciliación estética implica un fortalecimiento de la sensualidad contra la tiranía de la razón, así como la tendencia a liberar a la sensualidad de la dominación represiva de la razón.

Sin embargo, si la esfera estética ha quedado relegada a un papel totalmente secundario dentro del conjunto de la sociedad, esto es debido a que en ella se reproduce una característica que es totalmente contraria a la organización social bajo el principio de realidad: la *improductividad*. El arte implica un “juego de las facultades”, tal y como lo definiera Kant, que *no tiene relación con la productividad y la utilidad*. El arte

es la esfera de lo inútil, de lo gratuito, y, por tanto, de la libertad, de la expresión de ese conjunto de instintos que, de otra forma, no podría ser liberado. El problema es que el arte se sitúa plenamente en una organización social en la que es la productividad y, por tanto, la utilidad, el valor principal. El *trabajo* como medio de garantizar la subsistencia, junto con el resto de instituciones sociales, determinan toda acción social. La productividad es el factor por el que el sujeto es valorizado. Su capacidad para hacer, aumentar y mejorar cosas socialmente útiles, esto es, para aumentar el valor —en los términos de Marx— define al sujeto útil y racional.

Sin embargo, Marcuse entiende que, mientras la división del trabajo está más unida a la utilidad respecto al aparato productivo que a las necesidades individuales, esto es, mientras más se apartan las necesidades sociales de las individuales, más tiende la productividad a contradecir el principio del placer llegando a autonomizarse, a ser un fin en sí mismo. ¿Cómo relacionar este concepto de “producción” con la posibilidad de una sociedad no reprimida, de una sociedad donde el arte pase de ser el depósito de una fuerza libidinal a una esfera cuyas posibilidades puedan ser “realizadas”?

En este sentido, la aportación de Marcuse es que entiende que también este concepto de “productividad” tiene una *esencia histórica*:

“This notion of productivity has its historical limits: they are those of the performance principle. Beyond its domain, productivity has another content and another relation to the pleasure principle: they are anticipated in the processes of imagination which preserve freedom from the performance principle while maintaining the claim of a *new* reality principle” (MARCUSE, 1966, p. 156)⁷⁵

Estas exigencias de un nuevo “principio de actuación” en relación con las nuevas posibilidades de liberación que están inscritas en la estética llevan a Marcuse a

⁷⁵ “Este concepto de productividad tiene sus límites históricos: son los del principio de actuación. Más allá de este dominio, la productividad tiene otro contenido y otra relación con el principio del placer: este contenido y esta relación se anticipan en el proceso de la imaginación que se conserva libre del principio de actuación y mantiene la aspiración de un *nuevo* principio de la realidad” MARCUSE, 1982, p. 150.

analizar los proyectos utópicos que ya han concebido una sociedad “post-escasez”, es decir, las sociedades que han concebido la escasez como una etapa superable, y superada, de la civilización capitalista. Encuentra en la obra de Charles Fourier uno de los ejemplos mejor acabados de esta tendencia, convertida ahora ya no en utópica sino en un proyecto que el desarrollo de ciertos elementos históricos ha hecho posible:

“Fourier insists that this transformation requires a complete change in the social institutions: distribution of the social product according to need, assignment of functions according to individual faculties and inclinations, constant mutation of functions, short work periods, and so on. But the possibility of “attractive labor” (*travail attrayant*) derives above all from the release of libidinal forces. Fourier assumes the existence of an *attraction industrielle* which makes for pleasurable co-operation. It is based on the *attraction passionnée* in the nature of man, which persists despite the opposition of reason, duty, prejudice” (MARCUSE, 1966, 217)⁷⁶

No es casual que Marcuse recurra a Fourier, del mismo modo que la I.S. también lo hará. Fourier ha sido denostado en la historia del pensamiento emancipador debido al estigma que Engels dio a toda su obra al considerarlo un pensador “utópico”⁷⁷. Sin embargo, desde los análisis de Marcuse y, sobre todo, desde los de la I.S., las propuestas de Fourier han dejado de ser utópicas porque el desarrollo de ciertos elementos histórico-sociales los han convertido en materialmente posibles. Éste es también el punto esencial para entender cómo la I.S. podía concebir su proyecto como absolutamente posible: la historia ya les había puesto en sus manos los instrumentos necesarios para poder realizar aquello que, hasta hacía muy poco, tenía que aparecer como imposible, como utópico.

⁷⁶ “Fourier insiste en que esta transformación requiere un cambio completo en las instituciones sociales: distribución del producto social de acuerdo con las necesidades, asignación de funciones de acuerdo con las facultades e inclinaciones individuales, constante mutación en las funciones, cortos períodos de trabajo, etc. Pero la posibilidad del “trabajo atractivo” (*travail attrayant*) se deriva sobre todo de la liberación de las fuerzas libidinales. Fourier asume la existencia de una *attraction industrielle* que hace la cooperación placentera. Ésta está basada en la *attraction passionnée* en la naturaleza del hombre, que persiste a pesar de la oposición de la razón, del deber, del prejuicio” MARCUSE, 1981, p. 202.

⁷⁷ V. ENGELS, Friedrich; *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Ricardo Aguilera, Madrid, 1969.

En resumen, las aportaciones de Marcuse en lo concerniente a la organización instintiva de las sociedades del capitalismo avanzado es el punto clave para poder entender en qué consiste la “realización de la poesía” de la Internacional Situacionista. En tanto éstos dieron como proyecto totalmente actual a su contexto la superación del arte como ese depósito de energías reprimidas, las aportaciones de Marcuse nos sirven para entender por qué la idea de una sociedad no represiva era una idea tan generalizada, y aceptada, en las luchas políticas y sociales de los años 60.

4.2. Descomposición del arte y de la cultura

Desde esta perspectiva abierta por Marcuse en torno a la posibilidad de una civilización liberada, en sus primeros años los situacionistas tomaron el campo de la actividad cultural como el terreno en el que llevar adelante la transformación de la vida cotidiana. En la misma línea que la concepción de la cultura que acabamos de ver de Marcuse, los situacionistas pensaron que la lucha cultural era el terreno en el que poder liberar esas potencias libidinales que darían lugar a nuevas formas de organización social.

Como hemos visto, los principales grupos antecedentes de la I.S. empezaron a construir un concepto de cultura totalmente nuevo a partir de la deconstrucción del concepto original (y) dominante. Desde el rechazo dadaísta a la cultura como ámbito en el que se había ejemplificado la derrota de la Ilustración ante la barbarie, pasando por la exaltación del inconsciente, hasta la tematización de la vida cotidiana por parte de COBRA, los situacionistas pudieron definir la necesidad teórica y práctica de una nueva cultura.

La crítica de la cultura de los situacionistas tuvo varios frentes de desarrollo, los cuales pueden englobarse bajo su concepto de “*descomposición de la cultura*”. ¿En qué consiste esta idea? *Para la I.S., el mundo cultural de su tiempo, y en especial el mundo artístico, era un ámbito que había llegado al agotamiento en su capacidad de expresión. Cada producto cultural confirmaba que el arte, la cultura, ya no podía expresar nada nuevo.*

Dentro del campo específico del arte, que era aquel en el que desarrollaban su actividad en los primeros años de existencia, recogieron la idea de dadá de que todo el arte contemporáneo había llegado a su máxima capacidad de expresión, después del cual el arte se había vaciado de todo contenido. Los situacionistas recogieron toda la herencia de dadá y los surrealistas para, a partir de ahí, ahondar en la idea del *fin del arte* como posibilidad de expresión⁷⁸.

Para Debord, Vaneigem y el resto de los situacionistas, los objetos artísticos de las vanguardias no habían sido más que los explosivos con los que dinamitar el edificio de la cultura occidental desde dentro. Desde la poesía fonética hasta los *ready-made*, las producciones “artísticas” de la vanguardia no eran más que “anti-construcciones”, “anti-objetos artísticos”. A través de ellos, los dadaístas no quisieron introducirse en la esfera artística del arte contemporáneo, sino que quisieron ser la práctica de esa idea del “fin del arte”. Por tanto, la I.S. partió de esta idea para establecer este diagnóstico de la cultura como “cultura en descomposición”.

La adopción de esta posición es ciertamente novedosa, otorgándole a la I.S., por derecho propio, un lugar dentro de lo que podríamos llamar el comienzo de la “anti-historia del arte” o de “la historia del fin del arte”. Pese a que, como decimos, vieron en la esfera cultural el ámbito de su acción en los primeros años de su actividad, no lo entendieron como la esfera en la que renovar estilos, en la que promover nuevas formas de concepción del arte. Su interés en este campo tenía como eje la “realización de la poesía” en el sentido en que hemos definido a través del análisis de Marcuse de la posibilidad de una forma no reprimida de sociedad. A través de todos los instrumentos culturales de su tiempo, la I.S. quería contribuir a la construcción de esa sociedad liberada, de esa organización superior de la “escasez” (*Lebensnot*). Sólo en este sentido la Internacional Situacionista siguió manejando el concepto de “cultura” como el conjunto de técnicas y estrategias con las que producir un tipo de sociedad superior en el sentido de una sociedad liberada de la

⁷⁸ V. SCHIFFTER, 2005, p. 50.

represión instintiva.

Por lo tanto, para la I.S., el arte no era más que una forma de *expresión histórica* que tenía que tener su principio y su fin. Y ese momento había llegado, y la I.S. era su conciencia y la realización de su disolución. La necesidad de esa nueva sociedad tenía que pasar, por tanto, por el abandono de las formas tradicionales del arte y de la cultura en general, puesto que éstas ya habían agotado su capacidad de expresión. Esta pérdida es la que cae bajo la categoría de los situacionistas de “descomposición de la cultura”. Los situacionistas vieron que en todas las formas de expresión cultural primaba la falta de novedad, la falta de nuevas propuestas. Todo era repetición. El arte había llegado a no significar nada. Más allá de la posición nostálgica que se lamentaba por la pérdida de las formas clásicas del pasado se contraponía la posición de la I.S., que celebraba esta descomposición, entendiendo que este proceso abría la puerta a la liberación de la vida cotidiana, es decir, que abría la posibilidad de que los contenidos emancipadores del arte y de la cultura pudieran ser liberados en las nuevas condiciones de organización de la vida. Lo que se abría para la I.S. era la posibilidad de un nuevo tipo de expresión, la posibilidad de una *expresión superior correspondiente a una sociedad superior*. (I.S., pp. 71-76/65-69).

Ante este proceso de descomposición de la cultura, la I.S. denunció el intento de muchos artistas de pensar un arte del futuro que, sin embargo, no tuviera en cuenta la transformación de la vida cotidiana, es decir, denunciaron los intentos de aquellos artistas que ignoraban decididamente el agotamiento de la capacidad expresiva del arte. Uno de los artistas contemporáneos en donde vieron esta actitud fue en el trabajo de John Cage, cuya obra consistió en una cierta deconstrucción de la música a través del uso de nuevos instrumentos y de nuevas formas de composición que superaban las formas tradicionales. Para los situacionistas, la obra de Cage era el ejemplo perfecto de un arte que expresaba sólo su incapacidad por seguir expresando nada nuevo. El paroxismo de esta actitud se concretizó en la obra *4' 33"* de John Cage, pieza musical que consistía, precisamente, en cuatro minutos y treinta y tres

segundos de silencio. ¿Qué quería expresar una música deconstruida hasta el silencio? ¿Que podía expresar ya nada más que la imposibilidad de llevar adelante ese proceso destructivo, ese proceso de *nihilización*, de vaciamiento de la expresión artística?

Es realmente interesante comprobar la sensibilidad que los situacionistas tenían a la hora de analizar los fenómenos artísticos de su tiempo. ¿Dónde ejemplificar mejor ese lema dadaísta del “fin del arte” que en una obra musical que había sido reducida a su negatividad más radical, a su contrario más perfecto, esto es, el silencio? Como una poesía reducida a mera fonética, como una obra artística reducida a la banalidad de lo no artístico, de lo banal, los situacionistas tuvieron ese olfato para ver en determinadas obras de su tiempo la ejemplificación perfecta de la muerte del arte como medio histórico de expresión. Esta idea queda confirmada en el hecho de que el mismo John Cage nunca tuvo en su horizonte la transformación del cambio social. Para éste, su actividad se circunscribía a una “simple revolución estética”, es decir, mantenía la independencia del arte como esfera autoreferencial, aún cuando, pensaban los situacionistas, ya no existía materialmente esta posibilidad (I.S., pp. 38-40/39-41; S.I, p. 71).

Otro de los campos donde los situacionistas observaron la “descomposición” de la cultura de su tiempo fue en el cine. Especialmente, fueron objetos de ataque las películas de uno de los cineastas más famosos de su época, Alain Resnais. *Hiroshima mon amour* y *l'Année dernière à Marienbad* eran los ejemplos perfectos de esta descomposición del arte dentro del campo de la producción fílmica (I.S., pp. 76-78, 282-286/70-72, 267-272).

En el campo de la filosofía, fue Sartre quien fue objeto de su ira. Para los situacionistas, la filosofía de Sartre era sólo la palabrería de un charlatán, la enésima representación del fracaso de la filosofía moderna en su intento de permanecer en su separación como esfera de conocimiento (I.S., pp. 210-211/179-180). El caso de Sartre es especialmente importante no sólo por influencia de su filosofía durante gran parte del siglo, sino porque revela el papel que la I.S. daba a la figura del “intelectual”. La cultura ya no era cuestión de intelectuales, igual que el arte ya no era cuestión de

genios. Si la cultura ya no era la producción de una esfera separada del conjunto de acciones posibles, los sujetos tradicionales de dichas esferas desaparecían con ellas. Aunque si bien al comienzo de su actividad la I.S. tuvo una cierta displicencia con respecto al papel de los intelectuales dentro de la sociedad (I.S., pp. 40-42/41-42), lo cierto es que pronto abandonaron esta postura para afirmar que la nueva cultura exigía la superación de esa personificación, de esa idolatría, de ese “fetichismo” que asignaba la producción cultural al “intelectual” y al “artista” (I.S., pp. 115-117/104-105)⁷⁹.

Frente a esta situación general del mundo de la cultura, la I.S. reconocía la necesidad de nuevas formas de llevar a cabo ese proyecto de “realización de la poesía”, es decir, era necesario pasar de la “descomposición de la cultura” como diagnóstico negativo de su tiempo a la construcción de nuevas formas de organización social acordes con las posibilidades abiertas en su contexto (I.S., p. 6/10-11). Por tanto, la I.S. empieza a trabajar en la construcción teórica y práctica de un nuevo concepto de cultura:

“Nous sommes contre la forme conventionnelle de la culture, même dans son état le plus moderne; mais évidemment pas en lui préférant l’ignorance, le bon sens petit-bourgeois du Boucher, le néo-primitivisme. Il y a une attitude anticulturelle qui est le courant d’un impossible retour aux vieux mythes. Nous sommes pour la culture, bien entendu, contre un tel courant. Nous plaçons de l’autre côté de la culture. Non avant elle, mais *après*. Nous disons qu’il faut la réaliser, en la dépassant en tant que sphère séparée; non seulement comme domaine réservé à des spécialistes, mais surtout comme domaine d’une production

⁷⁹ Un ejemplo de la actitud que tenía la entonces Internacional Letrista con respecto a los intelectuales la podemos encontrar en la carta de Debord a Picasso el verano de 1952:

“Nos tomamos la libertad de enviarle nuestra revista (*Ion*) para hacerle conocedor de nuestra actividad. Le respetamos como uno de los mayores creadores en el mundo de la pintura, y deseáramos tener una entrevista con usted sobre el letrismo.
Por favor señor, acepte nuestro tributo respetuoso”

Guy-Ernest Debord, Hervé Falcou”

Cor., Vol. 0., Carta de Guy Debord a Picasso, verano de 1952; Ver, también, la carta que Debord quería enviar a Henry Miller para recabar su apoyo en la liberación de la cárcel del miembro de la I.S. Alexander Trocchi. V. Cor. Vol. 2, Carta de Guy Debord a Maurice Wyckert, 3 de octubre de 1960.

spécialisée qui n'affecte pas directement la construction de la vie- y compris la vie même de ses propres spécialistes" (I.S., p. 317)⁸⁰

"Le but des situationnistes est la participation immédiate à una abondance passionnelle de la vie, à travers le changement de moments périssables délibérément aménagés. La réussite de ces moments ne peut être que leur effet passager. Les situationnistes envisagent l'activité culturelle, du point de vue de la totalité, comme méthode de construction expérimentale de la vie quotidienne, développable en permanence avec l'extension des loisirs et la disparition de la división du travail (à commencer par la división du travail artistique) (I.S., p. 20)⁸¹

4.3. El problema de la cultura y el tiempo del ocio

Dentro del concepto de cultura que acabamos de ver, los situacionistas tematizaron una distinción que será clave para su proyecto de transformación de la vida cotidiana: la distinción entre "tiempo de ocio" y "tiempo de trabajo". Esta distinción es especialmente importante porque sitúa el problema de la cultura dentro de un contexto determinado de organización de las condiciones de vida. La cultura no queda suspendida en su mera definición, sino que encuentra su materialización en una realidad compleja.

El "tiempo de ocio" es aquel en el que se produce cultura, es el tiempo libre del trabajo asalariado. En las sociedades industrializadas, tales como la que la I.S. describía, la parte de tiempo del trabajador en la que no se dedicaba a su trabajo

⁸⁰ "Estamos contra la forma convencional de la cultura, incluso en su estado más moderno; pero sin preferir a ella evidentemente la ignorancia, el sentido común del carnicero, el neoprimitivismo. Hay una actitud anticultural que es la corriente del retorno imposible a los viejos mitos. Estamos a favor de la cultura, por supuesto, contra semejante corriente. Nos situamos al otro lado de la cultura. No antes de ella, sino *después*. Decimos que hay que *realizarla*, superándola en tanto que esfera separada; no sólo como dominio reservado a los especialistas, sino como dominio de una producción especializada que no afecta directamente a la construcción de la vida, incluida la de los propios especialistas". (I.S., p. 292).

⁸¹ "El fin de los situacionistas es la participación inmediata en una abundancia pasional de vida mediante la transformación de momentos efímeros conscientemente dispuestos. La realización de estos momentos sólo puede darse como efecto pasajero. Los situacionistas consideran la actividad cultural, desde el punto de vista de la totalidad, como un método de construcción experimental de la vida cotidiana que puede desarrollarse permanentemente con la ampliación del ocio y la desaparición de la división del trabajo (empezando por la del trabajo artístico)" (I.S., p. 23).

asalariado y se dedicaba a producir cultura es lo que constituía su “tiempo de ocio”. En este “tiempo libre”, el sujeto podía dar rienda suelta a su creatividad, pudiendo expresar todo el conjunto de ideas y pensamientos que tenían que ser reprimidos en el “tiempo de trabajo”.

Sin embargo, esta distinción es importante porque introduce un elemento novedoso para poder entender la situación de la cultura a mitad de los años 50. Si el marxismo había concebido el “tiempo libre” como el momento en el que el trabajador podía dedicarse a producir cultura, a producir objetos con los que se pudiera identificar y en los que se pudiera reconocer, para la I.S. la organización de la vida de su contexto producía un “tiempo libre” carente de ese elemento emancipador. Con ello, los situacionistas estaban superando los análisis del marxismo clásico con respecto a la cultura y su papel secundario como “superestructura”. El marxismo había concebido la esfera cultural como una instancia secundaria con respecto a la economía. Después de Marx, el realismo socialista de la Unión Soviética había pretendido estar al servicio de la revolución, es decir, se había situado como una herramienta para la revolución. La cultura no tenía un fin en sí mismo, sino que era un medio con el que producir la transformación social. Toda propaganda cultural debía estar al servicio de la conciencia de las contradicciones de la esfera económica. Por tanto, la cultura tenía un papel secundario dentro del mundo marxista contemporáneo a la I.S.

Frente a la conservación de ese elemento “propagandístico” de la cultura marxista, la I.S. supo ver que ese “tiempo libre” había sido *colonizado* de una forma totalitaria por el sistema productivo del trabajo asalariado, de tal forma que el “tiempo libre” también se había convertido en una actividad funcional al tiempo de producción, apareciendo, así, el *tiempo de consumo*. El trabajador quedaba inserto en un circuito con dos momentos clave: el trabajo asalariado como actividad en la que producir los elementos necesarios para garantizar su subsistencia; y el “tiempo de ocio”, reducido ahora al consumo de los objetos que él mismo había producido. Con este proceso, el elemento emancipador de la cultura desaparecía completamente en

tanto que desaparecía el momento de expresión de la creatividad, el momento en el que el trabajador se convertía en artista, en que pasaba de producir objetos que se le convertían en extraños a objetos en los que se podía reconocer.

La distinción entre las dos organizaciones del tiempo, aparentemente antagónicas, quedaba superada por una organización total del tiempo del sujeto en la que éste alternaba la producción con el consumo. A través de lo que se ha llamado “industria cultural” o “industria del ocio” ese tiempo quedaba sobredeterminado por toda una serie de posibilidades de acción que colmaban, en teoría, todas las aspiraciones ocultas de los trabajadores, frustrados por la desposesión del producto de su trabajo. A través de los espectáculos deportivos de masas, a través de la ideología del consumo o a través de las diferentes expresiones artísticas contemporáneas, por poner algunos ejemplos de actividades disponibles, el sujeto podía sentirse identificado con su vida y, por lo tanto, identificarse con su mundo, dotarle de sentido.

Es por esta razón por la que, para la I.S., la esfera de la cultura, todo aquello que se ofrecía al sujeto como actividades posibles fuera de su trabajo productivo, era el campo en el que se expresaba la completa desposesión del sujeto de toda su vida cotidiana. Era en la esfera de la cultura donde el productor se creía sentir libre, y donde, por lo tanto, construía el verdadero sentido de su existencia. Sin embargo, al ser esta esfera otro ámbito en el que la experiencia y la riqueza de la vida cotidiana se experimentaban como esferas *separadas*, y al ser también el campo de fuerzas donde el sujeto construía su libertad, o por lo menos creía ser libre, los situacionistas veían que era la nueva esfera contemporánea en la que se debía actuar para denunciar el vacío de la vida cotidiana. Si el marxismo había llevado a cabo la denuncia del proceso de trabajo como un proceso de explotación, los situacionistas llevaron a cabo la denuncia de la esfera cultural como el ámbito del vaciamiento de sentido, del agotamiento de la expresión. El “tiempo libre” de desarrollo de la cultura quedaba inscrito en el tiempo de trabajo a través del consumo, esto es, el tiempo de trabajo productivo bajo otra forma de organización. Por tanto, la esfera del trabajo y la esfera

de la cultura quedaban igualadas como esferas complementarias: lo que se producía en el tiempo de trabajo se consumía por los mismos trabajadores en el tiempo de ocio.

¿Cuál era la consecuencia directa para el mundo cultural? ¿Qué cambiaba para la cultura el hecho de verse inmersa dentro del proceso de trabajo y consumo? Aparecía la *mercantilización de la cultura*. Si los objetos culturales quedaban ya insertados en el proceso de trabajo y consumo, ¿cómo seguir manteniendo un concepto de cultura que conserve ese elemento emancipador que parecía tener la definición ilustrada de cultura, aquella que todavía se puede ver en Marx? El conjunto de productos culturales quedaban inscritos en un proceso determinado de producción económica. La cultura ya no aparecía como una instancia crítica. Tampoco aparecía como la posibilidad de la expresión del sujeto. Todo producto cultural sólo podía tener sentido si se insertaba en la posibilidad de convertirse en mercancía. *La expresión quedaba mercantilizada*.

Por tanto, los situacionistas definieron un concepto de cultura que revelaba las limitaciones del paso del concepto ilustrado, como conjunto de contenidos críticos de una sociedad dada, a su incardinación en el modo de producción capitalista. Con ello, los situacionistas establecían la base material para esa “descomposición de la cultura” de la que hemos hablado más arriba. ¿Cómo era posible conservar una instancia crítica dentro del mundo cultural si éste tenía que adaptarse a la lógica de la producción y el consumo? ¿Cómo establecer una crítica al mundo de la mercancía, a la mercantilización de la cultura, desde una cultura que, necesariamente, se había tenido que convertir en mercancía?

El concepto ganado de los situacionistas es la descripción del paso de una sociedad burguesa, que creía todavía en la cultura como una esfera de producción de contenidos emancipadores que mejoraban moralmente al individuo, a su materialización dentro del modo de producción capitalista. En la línea de crítica a la Ilustración que intentamos defender en esta investigación, vemos cómo la crítica situacionista a la cultura es la puesta en cuestión de ese concepto burgués de cultura

que no había tenido en cuenta los procesos materiales en los que la cultura quedaba inserta dentro del capitalismo. Es, por tanto, la expresión de la contradicción entre un concepto abstracto de cultura, abstracción que garantizaba su potencia crítica, a un concepto materialista, en el cual, al ser eliminada esa misma distancia crítica, la cultura quedaba inserta en la identificación de la cultura con la mercancía.

Desde esta colonización de la cultura por el modo de producción podemos entender mejor el concepto situacionista de cultura, a la vez que su propuesta de “superación”. Para la I.S., esta colonización hacía necesaria la superación de la concepción burguesa de cultura. Entendían que ese concepto había llegado a su paroxismo, a su contradicción fundamental. Este hecho, sin embargo, no suponía renunciar a la posibilidad de establecer una crítica a la sociedad capitalista contemporánea. Más bien, todo lo contrario: puesto que la cultura no era un conjunto de elementos abstractos, sino un conjunto de *prácticas* destinadas a la producción de una organización determinada de la vida, *¿no era posible reappropriarse de esas prácticas para la transformación de la vida cotidiana?* Vemos aquí un gesto dialéctico que se repetirá muchas veces en la historia de la Internacional Situacionista: en vez de destruir las técnicas de condicionamiento que el capitalismo, y la industria cultural dentro de él, había puesto al servicio de la mercantilización de la cultura y, por tanto, al servicio de una organización determinada de las condiciones de vida, los situacionistas vieron que esas técnicas podían ser usadas para otros fines, en concreto para la liberación de la vida cotidiana. Por lo tanto, es la *reappropriación* del conjunto de técnicas desarrolladas por la industria cultural la estrategia que llevó a cabo la I.S. para comenzar el proyecto de transformación de la vida cotidiana.

4.4. El desvío (*détournement*) como subversión de la descomposición

Esta reappropriación de las técnicas disponibles para la organización de las condiciones de la vida cotidiana se expresó a través de un concepto cuya importancia es fundamental en la historia de la I.S.: el “desvío” (*détournement*). La I.S. definió el

“desvío” de la siguiente forma:

“Détournement: s’emploie par abréviation de la formule: détournement d’éléments esthétiques préfabriqués. Intégration de productions actuelles ou passées des arts dans une construction supérieure du milieu. Dans ce sens il ne peut y avoir de peinture ou de musique situationniste, mais un usage situationniste de ces moyens. Dans un sens plus primitif, le détournement à l’intérieur des sphères culturelles anciennes est une méthode de propagande, qui témoigne de l’usure et de la perte d’importance de ces sphères” (I.S., p.13)⁸²

En esta definición vemos que el “desvío” consiste en la *recuperación* de ciertos elementos de la cultura burguesa, cuyo *uso* puede ser orientado a la construcción de una vida cotidiana liberada. Es esa forma de acción que recupera los elementos de la cultura burguesa para la transformación de la vida cotidiana. El “desvío” tuvo muchos campos de aplicación: cómicos, fragmentos de libros, películas. En definitiva, cualquier elemento de la cultura existente, cuya recontextualización llevaba a la producción de un sentido diferente. Así, la cultura dominante aparecía bajo una dimensión nueva, desconocida. Los valores culturales tradicionales producían nuevos significados, yendo más allá de su determinación como “mercancía” dentro de esa cultura burguesa⁸³.

El “desvío” fue posible porque descubrió una característica básica de la cultura que no había sido identificada anteriormente: si una obra cultural cualquiera podía ser “desviada” era porque su contenido no estaba completamente definido. Si la obra cultural podía ser recontextualizada y, por tanto, podía dar lugar a un nuevo sentido, a un nuevo mensaje, es porque el producto cultural mismo poseía en sí una cierta ambivalencia en su significado. De este modo, la posibilidad de “desvío” del producto cultural demostraba la existencia de una *producción de sentido*. Esto significa

⁸² “Se emplea como abreviación de la fórmula: desvío de elementos estéticos prefabricados. Integración de producciones de las artes actuales o pasadas en una construcción superior del medio. En este sentido no puede haber pintura ni música situacionistas, sino un uso situacionista de estos medios. En un sentido más primitivo, el desvío en el interior de las antiguas esferas culturales es un método de propaganda que testimonia el desgaste y la pérdida de importancia de estas esferas” I.S., p. 18.

⁸³ Sobre el papel del “desvío” como táctica de acción cultural dentro del campo de la cultura oficial, v. BALL, 1987.

que, lejos de la idea burguesa de cultura que, en cierto sentido, dotaba un significado determinado a cada objeto cultural, éste aparecía ahora relativizado, re-contextualizado. En un sentido que recuerda al auge de la hermenéutica filosófica en el siglo XX, la obra de arte aparecía como un objeto sujeto a interpretaciones y a usos múltiples. La cultura, en definitiva, perdía su elemento reverencial, su contenido determinado y determinante. No es de extrañar, por tanto, que los situacionistas no tuvieran ningún reparo en atacar a los símbolos culturales de su época, a través del desvío de cuadros famosos u obras literarias que gozaban de gran prestigio. Lejos de entender ese ataque como la destrucción de las bases culturales de una sociedad determinada, los situacionistas demostraron que el sentido que producían esas obras era, simplemente, fruto de un proceso de producción de sentido. Esas mismas obras, desviadas de la forma correspondiente, podían expresar contenidos que, de otro modo, parecían no estar en ellas. En resumen, podríamos decir que *el “desvío” es una técnica de desacralización de la cultura* sin que, por ello, se abrace una postura cercana al nihilismo “cultural”.

La técnica del *détournement* pretendió un doble objetivo:

-Por un lado, poner de manifiesto el carácter ideológico de la cultura en la sociedad del capitalismo avanzado, demostrando, a través de su descontextualización, y posterior re-contextualización, que toda cultura se insertaba de un modo funcional a la organización social vigente.

-Por otro lado, reutilizar esos mismos elementos culturales para, en primer lugar, un uso político crítico y, en segundo lugar, para construir nuevos comportamientos experimentales, esto es, nuevas formas de comportamiento dentro de la vida cotidiana. En definitiva, el “desvío” se insertaba en la perspectiva que ya hemos apuntado de una “realización de la poesía”: lo que se buscaba no era sólo una crítica del sistema capitalista. Se buscaban nuevas formas de vida que superaran la organización de la vida cotidiana. En esas nuevas formas de vida, el “desvío” daba la

oportunidad de experimentar con nuevas experiencias alternativas al conjunto de experiencias posibles dentro de la cultura, y de la sociedad, del capitalismo industrial avanzado.

Una de las consecuencias más importantes que tenía esta técnica del “desvío” para un nuevo concepto de cultura es que ésta implicaba la *superación de la propiedad privada dentro del mundo cultural*. Si el “desvío” consistía en esa “reapropiación” de los medios culturales disponibles, ¿cómo privatizar ese uso? Dicha “reapropiación” estaba al alcance de cualquiera. La “cultura” que originaba el “desvío” ya no estaba relacionada con la firma del artista⁸⁴, sino que estaba en relación con el gesto *anónimo* del “desvío”. Al desviar un producto cultural dado no se quería expresar un deseo individual, sino que se quería abrir la posibilidad de un nuevo uso de los medios culturales. Pero ese uso, al estar al servicio de una nueva vida cotidiana más rica, no podía privatizarse. La “cultura del desvío” no era tal, en tanto que era la negación y la superación de la cultura dominante. En definitiva, el “desvío” abre la posibilidad de una “socialización de los medios culturales”, superando la lógica de la obra de arte que es producto del artista:

"(...) hay que acabar con toda noción de propiedad personal en esta materia. El surgimiento de necesidades diferentes convierte en caducas a las obras geniales anteriores. Se convierten en obstáculos, en hábitos peligrosos. La cuestión no es si somos llevados a amarlas o no. Tenemos que ir más allá" (*Potlacht*, p. 135)⁸⁵

Por tanto, los situacionistas supieron desenmascarar esta mistificación de la “propiedad privada” del arte, abriéndose la perspectiva de un campo de prácticas donde llevar a cabo la reapropiación de los elementos culturales para una vida cotidiana diferente. Este hecho es especialmente importante por cuanto *transformaba*

⁸⁴ Para entender la relación entre la producción artística y el genio como figura principal en la concepción burguesa del arte, v. KANT, 1977, p. 241- 256.

⁸⁵ Citamos este texto por su traducción al castellano. La versión original, publicada en la revista *Les Levres Nues*, nº 8, en mayo de 1956, no ha sido posible consultarla.

la relación entre el producto cultural y su autor. Si dentro del ámbito de la producción ya se había producido una desvinculación entre el productor y el objeto producido, la cual era interpretada a través del concepto marxista de “alienación”, cuyo desarrollo veremos más adelante, al quedar circunscrita la esfera de la cultura al ámbito de esa misma producción, sin embargo, la desposesión de los productos culturales no se entendía desde esa misma “alienación”. Si bien los situacionistas partían de la “descomposición de la cultura burguesa”, lo cierto es que supieron ver que ese momento, lejos de suponer la imposibilidad de una vida cotidiana diferente era, justamente, la posibilidad de su reapropiación para un uso emancipador. Es decir, los productos culturales quedaban igualados al resto de productos socialmente producidos, eliminando la autonomía del mundo de la cultura. Sin embargo, esa igualación ya era concebida por los situacionistas como la posibilidad de nuevos comportamientos experimentales, nuevas formas de vida cotidiana, en definitiva. La I.S. fue, por tanto, no sólo la conciencia de la colonización de la desposesión de los medios de producción también en el campo de la cultura, por decirlo en términos marxistas, sino que fue la conciencia de las posibilidades que su reapropiación abrían para una nueva vida cotidiana liberada.

Una de las consecuencias principales de esta desvinculación entre el productor cultural, el artista, y su producto, la cultura, es que desaparecía la idea de *originalidad*. Si, como ya hemos apuntado, el “desvío” partía de la imposibilidad de los medios culturales disponibles por seguir ofreciendo canales de producción de sentido, ¿cómo seguir hablando de una cultura basada en la producción de *nuevos* contenidos? El “fin del arte” dadaísta encuentra aquí su confirmación a través de la nueva lógica que establece el “desvío” con el mundo de la cultura. Por eso, es absurdo entender a la I.S. como una vanguardia artística: no buscaron ninguna renovación de los estilos, de los modos, de los contenidos artísticos, sino que demostraron el límite de su capacidad expresiva para, luego, usar esos mismos materiales para una nueva producción de sentido. *Eran la conciencia y la práctica tanto de su “descomposición” como de su superación.*

La lógica del desvío la podemos definir mejor a través de las dos leyes del desvío que definen los situacionistas:

1. Pérdida del sentido original de cada elemento autónomo. El objeto tiene que situarse fuera de su contexto de valorización. Ésta no es una cualidad intrínseca del objeto sino que le viene dada por el contexto en el que se sitúa.

2. Organización, al mismo tiempo, de otro conjunto significativo que confiere a cada elemento su nuevo sentido. El uso del desvío es el uso de esos objetos descontextualizados en otros contextos que dan lugar a un nuevo sentido. (I.S., pp.- 78-79/73-74)

Por tanto, vemos que el desvío es un juego basado en la posibilidad de la *desvalorización*. No es extraño que los situacionistas usasen el término “desvalorización” para hablar de objetos culturales. Igual que en la economía “real”, los objetos culturales tienen un valor. Cualquier obra pictórica, p.e., que sea bien valorada por el público y por la crítica tiene un valor significativo. Es ahí donde reside la base para una jerarquización de los productos, es decir, es ahí donde radica el criterio de las obras que son más valoradas, las obras que son artísticamente más valiosas entre el conjunto de productos culturales. Esta valorización se relaciona, en último término, con esta contextualización y re-contextualización. Como hemos visto en la *Fuente de Mr. Mutt* de Duchamp, el urinario instalado en cualquier servicio público carece de importancia cultural. Su contextualización la limita a su uso como urinario. Sin embargo, cuando ese objeto es re-contextualizado, desviado, podríamos decir, en la esfera del arte a través de la presentación en una exposición pictórica el objeto se re-significa para pasar a convertirse no sólo en un objeto artístico sino en una obra maestra del arte del siglo XX.

Aparece así la lógica del desvío como un gesto que no empieza con los situacionistas, pero que sí llega a su máximo desarrollo como estrategia cultural en

ellos. Si ya la producción de los *ready-mades* de Duchamp o los objetos “anti-artísticos” de los dadaístas podían ser inscritos en esta lógica, lo cierto es que no había una concepción teórica de lo que significaba este gesto⁸⁶. La necesidad de destrucción de la cultura oficial por parte de dadá no podía dar lugar a su máxima expresión teórica. Sin embargo, ya en el proceso de “descomposición” absoluta de la cultura, y del pensamiento burgués, el “desvío” pudo encontrar su conciencia más desarrollada. En resumen, es la posibilidad siempre presente de la desvalorización del objeto cultural aquella que la I.S. supo re-descubrir y aprovechar para sus propios fines, demostrando en el campo del arte que el capitalismo genera las fuerzas negativas que desembocarán en su propia derrota.

La técnica del desvío se concebía, además, como la técnica de propaganda situacionista dentro del mundo cultural. Era al proletariado, aquel que la I.S. analiza en su texto sobre las revueltas de Watts que veremos más adelante, a quienes se dirigían los objetos desviados (I.S., pp., 528-532/494-496). El mensaje consistía en varios ejes: por un lado, que las herramientas culturales de la emancipación estaban ya dadas en la descomposición general de la cultura; que de esa descomposición podía surgir una reconfiguración de esos mismos elementos para darles un significado revolucionario; y, en tercer lugar, y tal vez lo más importante, que la propaganda revolucionaria no tenía que imitar la miseria de lo real, tal y como había entendido el realismo socialista, sino que tenía que demostrar la potencialidad de la vida cotidiana.

Son numerosos los campos específicos en los que la I.S. aplicó la técnica del desvío. En un texto titulado “*Les situationnistes et les nouvelles formes d’action contre la*

⁸⁶ También podríamos considerar el *Passagenwerk* de Benjamin como una obra hecha en el espíritu del desvío. Su conformación, a base de múltiples citas provenientes de numerosísimas fuentes diversas, pretende hacer aparecer el material de una forma completamente nueva, resignificando cada cita en un contexto nuevo. Aunque no fue producida con la intención de desviar el material con el que estaba compuesta, el resultado sí que es análogo al que quería producir conscientemente la I.S. No obstante, este no es el único aspecto en el que podríamos establecer paralelismos entre Benjamin y la I.S. Sobre este asunto, v. CARMONA HURTADO, 2006.

politique et l'art”, se expresaban varias técnicas para poder emplear el desvío:

“1. L'expérimentation du détournement des photos-romans et photographies dites pornographiques (...)

2. La promotion de la guerrilla dans les mass-media; forme importante de la contestation, non seulement au stade de la guerrilla urbaine, mais encore auparavant (...)

3. La mise au point de comics situationnistes (...)

4. La réalisation de films situationnistes (...)”⁸⁷ (I.S., pp. 528-530)

De todos los medios en los que la I.S. pudo practicar esta técnica, sin duda el que ofreció más posibilidades fue el del cine, especialmente las películas de Debord. Tras su primera obra cinematográfica, *Hurléments en faveur de Sade*, auténtico *epitafio del cine* que consistía en 23 minutos de pantallazos en blanco y negro junto con una voz en off y culminado por una pantalla vacía durante más de 23 minutos⁸⁸, demostración de que el cine ya no podía llegar a expresar nada, Debord usó el desvío para todas sus siguientes películas, consistiendo todas ellas en montajes de otros films, en especial antiguas películas del Oeste y de intrigas medievales en las que tanto los personajes como la organización del material contaban la historia de la revolución de la vida cotidiana que la I.S. estaba llevando a cabo.

Uno de los films en los que la técnica del desvío alcanzó un uso especialmente exitoso fue *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps*⁸⁹. De unos 18 minutos de duración, consiste en la suma de imágenes de gente joven del círculo de la I.S, junto con fragmentos de spots publicitarios, imágenes de barrios de París y de revueltas contra la policía, militares y políticos de Francia⁹⁰. Las personas a las que alude el título son los propios situacionistas y personas cercanas a su grupo;

⁸⁷ “1. Experimentación del desvío de fotonovelas y de fotografías porno

2. La promoción de la guerrilla en los mass-media. No sólo conquistar físicamente el espacio del poder sino realizar la guerrilla cultural (ediciones falsas de periódicos, p.e.)

3. La puesta a punto de cómics situacionistas

4. Realización de películas situacionistas”. (I.S., 494-496)

⁸⁸ V. DEBORD, Guy, *Oeuvres*, pp. 48-58. Sobre la relación entre *Hurléments* y el desvío con la concepción letrista del cine, v. FIELD, 1999.

⁸⁹ Para una descripción en detalle de las intenciones de Debord en esta película, v. Cor. Vol. 1., Carta de Guy Debord a Andre Frankin, 26 de enero de 1960.

⁹⁰ DEBORD, *Oeuvres*, pp. 470-489.

por su parte, la alusión al tiempo es la referencia a la propia duración del film. También hay una referencia especial al Barrio Latino y a los bares en los que los situacionistas se reunían. Aunque hay una clara resonancia existencialista cuando la voz en off recita: “*Notre vie est un voyage- Dans l’hiver et dans la nuit.- Nous cherchons notre passage...*”⁹¹, también está presente un discurso político relacionado con una visión poética y vital sobre la posibilidad de encontrar un camino y recorrerlo no en la estricta soledad, sino en grupo. Los situacionistas se presentaban, de este modo, como un grupo de afinidad, esto es, un *grupo de amigos* cuyo camino debían recorrerlo juntos. Además de estos dos planos, el filosófico/poético y el político, hay un tercer plano de crítica del propio medio fílmico. Igual que *Hurlements*, la película se presenta como un *anti-film* por su contenido y su estructura, es decir, como la negación práctica de la posibilidad de expresión del medio cinematográfico. Hay varios planos en los que se ataca esta ilusión, p.e., cuando se filma a través del cristal a los propios curiosos que observan sonrientes el rodaje en un bar o cuando se usa, de una forma moderada, el *détournement* de imágenes del poder. De este modo, Debord pretendía destruir la ilusión de estar haciendo una película. Su intención era la de usar cierto material fílmico disponible para demostrar que los medios culturales ya no podían expresar nada nuevo, a no ser que fuera a través del “desvío” de los materiales disponibles. No se trataba ya de una cuestión de novedad de la expresión, sino de reconfiguración de los materiales dados.

Tras esta película, Debord estrenó en 1973 la versión cinematográfica de *La société du spectacle*⁹². Esta película, escrita y dirigida por él mismo, con una duración de 80 minutos, fue rodada en blanco y negro y constituyó el quinto trabajo cinematográfico de Debord. Como todas las demás, está formada por toda una serie

⁹¹ “Nuestras vidas son un viaje en el invierno y en la noche mientras buscamos nuestro camino”.

⁹² La principal obra de Guy Debord. Es la ilustración del libro, montaje de la voz en off de Debord que va leyendo todo el texto mientras se suceden imágenes de todo tipo. V. DEBORD, Guy; *Oeuvres*, pp. 1196-1279. Quedaría todavía por reseñar un documental inacabado de 1994, año de fallecimiento, producido por Canal+ y co-dirigido por Brigitte Cornard. Por su poca similitud con el resto de obras de Debord, este film merecería una consideración aparte. V. DEBORD, Guy; *Oeuvres*, pp., 1870-1878.

de imágenes y secuencias cinematográficas “desviadas” de documentales, anuncios televisivos, cintas eróticas y películas de autores importantes de la historia del cine como John Ford, Nicholas Ray, Orson Wells y otros, montadas de manera totalmente discontinua con la finalidad de provocar en el espectador un impacto visual que no sólo corroborase las ideas expuestas, sino que le empujase hacia la acción. Entre los motivos de las imágenes “desviadas” hay cuatro grandes grupos que se intercalan para aumentar su efectividad: el de las imágenes militares; el de la represión policial; el de los protagonistas de la política y el de los productos de consumo, especialmente aquella publicidad que usaba la atracción física de los cuerpos de las modelos publicitarias; y los automóviles. Igualmente, hay intercalados algunos textos y citas de autores políticos para subrayar todavía más, si cabe, el significado.

Toda la película está articulada por la voz en off de Debord que lee extractos directamente del libro. No hay una correspondencia directa entre el tema del texto leído y las imágenes. Cuando habla de urbanismo, p.e., no aparecen necesariamente ciudades. Más bien se trata de la unión en el tiempo de dos tipos de fluidos: uno verbal, sonoro, y otro visual. Juntos, forman una “anti-película” fascinante en la que el propio espectador, por su pasividad, no está exento de crítica, lo cual aparecía reflejado en uno de los carteles de presentación de la película, donde se afirmaba que el mundo ya había sido suficientemente representado y que ahora lo que había que hacer era transformarlo.

Todas estas obras son ejemplos de este “desvío” puesto al servicio de la construcción de nuevos significados culturales. Estas obras de Debord, que se podrían asignar al cuarto punto del programa que hemos visto más arriba, son el mejor ejemplo de lo que es el desvío, no sólo por la efectiva utilización de elementos ya existentes en la cultura de la época sino porque esa nueva organización del material hace aparecer “otro conjunto significativo que confiere a cada elemento su

nuevo sentido”, tal y como reza la segunda ley del desvío⁹³. Por tanto, en las películas de Debord no se mostraban imágenes que quisieran representar nuevos significados, nuevos contenidos culturales. *El cine como medio de expresión había muerto hacía tiempo*. Por ello, la mayoría de los materiales del “cine situacionista” son imágenes desviadas de otras obras ya existentes. El nuevo concepto de cultura quedaba circunscrito a esta labor de “tergiversación”, de “desvío” de los elementos culturales existentes como una de las estrategias más eficaces de intervención en el mundo de la cultura “descompuesta” contemporánea a los situacionistas⁹⁴.

4.5. Hacia un arte unitario a través de la pintura industrial

Otra de las técnicas que usó la I.S. en su apropiación, y superación, de las ruinas de la cultura burguesa fue la *pintura industrial*. Bajo la fe que tenían los situacionistas, y que veremos resumida en el concepto de “automatización”, en el desarrollo industrial de las técnicas de producción, aplicaron a la producción cultural los adelantos tecnológicos disponibles. Con ello, no buscaban ningún tipo de producto cultural nuevo sino que querían aprovechar la posibilidad que suponía el hecho de que el arte ya no podía expresar nada nuevo salvo su estatus de mercancía dentro de un mercado determinado, el mercado cultural, para vender un producto que a ojos del público, ávidos de novedades, sí podían considerarlo como obras de arte por las que pagar un cierto precio. La pintura industrial fue sólo el intento de sacar beneficio de la conversión absoluta del arte en mercancía. *Conscientes del juego que regía las reglas en el mundo de la cultura, decidieron sacar provecho de ello, es decir, recuperaron de alguna forma esa misma lógica para su beneficio*.

⁹³ Para consultar todas las obras cinematográficas de Debord, ver DEBORD, GUY; *Oeuvres cinématographiques complètes*. Gaumont Video, 2005.

⁹⁴ Pese a pertenecer a la denostada “Segunda Internacional”, grupo formado por los “nashistas”, existe toda una producción de cine experimental que utilizó el desvío como técnica fílmica. V. BOLT RASMUSSEN, JAKOBSEN, 2011, pp. 29-45. Más en general, sobre la relación entre el “desvío” y el cine, v. ALLBRIGHT, 2003.

La pintura industrial, desarrollada por uno de los fundadores de la I.S., Pinot Gallizio, consistía en la producción industrial de pintura que se vendía por metros y con la cual la I.S. financió durante mucho tiempo sus actividades. Un ingenio mecánico desarrollado por Gallizio hacía posible que un rollo de tela fuera salpicado aleatoriamente por diferentes tubos de pintura, siendo el resultado muy parecido a las pinturas de Jackson Pollock. Este “industrialismo aleatorio” representaba para la I.S. una nueva forma de producción, y re-descubrimiento, del elemento aleatorio en el arte, que ya el surrealismo había tematizado, aplicado, esta vez, a nuevas técnicas de producción en el campo del arte⁹⁵.

Lo que pretendía Pinot-Gallizio era plantear dos ideas: en primer lugar, la alegría del *juego* que podía aportar la automatización alejada de su lógica capitalista. Como veremos más adelante, el juego es un elemento clave en los situacionistas. Aquí, aparece en el contexto del uso de nuevas técnicas artísticas que, precisamente, superaban el propio concepto vigente de “arte”; en segundo lugar, parodiar el mundo de la producción y del consumo, ya que sus obras no sólo se vendían por metros, sino que estaban realizadas en una simulación de cadena de montaje con máquinas de pintar y aerógrafos.

En “*Discours sur la peinture industrielle et sur un art unitaire applicable*”, la I.S. definía la importancia de la pintura industrial de este modo:

“La grande ère des résines est commencée et, avec elle, ouvert l’usage de la matière en mouvement. La micro-molécule colloïdienne marquera profondément le concept de relativité; et les constantes de la matière subiront leur définitive chute; et s’effriteront dans les mains des puissants toutes les idéologies de l’éternité et de l’immortalité; et les soucis d’éterniser une matière se réduiront toujours plus à leur néant, laissant la joie inépuisable du perpétuel nouveau aux artistes du chaos” (I.S., pp. 99-100)⁹⁶

⁹⁵ Para una descripción detallada de la pintura industrial y de su efecto en el mundo artístico de la época, v. Cor. Vol. 1. Carta de Guy Debord a Pinot Gallizio, 30 de enero de 1958.

⁹⁶ “Ha comenzado la gran era de las resinas, y con ella se ha abierto el uso de la materia en movimiento. La micromolécula coloidiana marcará profundamente el concepto de relatividad; y las constantes de la materia sufrirán su caída definitiva; y se desmoronarán en las manos de los poderosos todas las ideologías de la eternidad y la inmortalidad; y la zozobra por eternizar una materia se reducirá a nada para siempre, dejando la alegría inagotable de la novedad perpetua a los artistas del caos” (I.S.,

La pintura industrial deseternizaba la actividad artística y de la obra de arte. No era posible seguir considerando esas nuevas obras de “anti-arte” dentro de la historia del arte contemporáneo. La pintura industrial era la aplicación de la tecnología al arte, despojándole de toda épica, de toda *genialidad*, de toda singularidad, en el sentido del esquema kantiano que venimos viendo. El arte era ya, realmente, una actividad social que podía ser llevada a cabo por cualquiera que poseyera los medios de producción industriales necesarios.

A esta novedad se añadía la desaparición del artista, ahora desde un punto de vista diferente al del “desvío”. Igual que no se podía establecer la autoría de un objeto producido en cadena, la pintura industrial eliminaba la posibilidad de identificar al autor de una obra que era *reproducción constante de sí misma*. Habiéndose despojado el objeto artístico de su carácter de novedad, éste ya dejaba de ser precisamente “artístico” y, por lo tanto, interrumpía el proceso de identificación entre el artista y su obra. La pintura industrial no sólo representaba el intento consciente de la I.S. por superar las viejas formas de producción cultural a través de la aplicación de los adelantos tecnológicos (I.S., pp., 99-103/90-93) sino que representaba también, en tanto que esos adelantos ya estaban disponibles a quien quisiera usarlos, o para quien los poseyera, el desarrollo de una técnica que hacía históricamente superable el concepto tradicional de arte, incluyendo sus adelantos contemporáneos, relacionado todavía con el artista, la novedad y la irrepetibilidad de la obra de arte.

El gesto de convertir la pintura en un proceso de producción maquínico era completamente coherente con la fe que tenía la I.S. respecto al desarrollo tecnológico como modo de liberación de los individuos del yugo del trabajo asalariado. La aplicación de ciertos procesos industriales a la producción de un tipo de objeto que, todavía, estaba encerrado conceptualmente dentro de la manufactura del artesano, conllevaba el hecho de que el arte se igualase al resto de producciones sociales. Igual

p. 90).

que en la fabricación de cualquier otro producto en serie, la pintura quedaba ahora, también, inmersa en el proceso de producción de objetos en serie. La novedad, rasgo característico de toda obra de arte, desaparecía completamente, desvelando la identificación completa del arte con la mercancía⁹⁷.

4.6. Urbanismo y revolución

En su primera época, la que va desde su fundación en 1957 hasta principios de los años 60, los situacionistas se ocuparon de lo que venimos llamando el proyecto de “realización de la poesía”. Junto con las preocupaciones directamente relacionadas con la estética, y con la cultura, como marco en el que desarrollar su actividad, también llevaron a cabo numerosas investigaciones sobre la cuestión del espacio, y más en concreto, sobre el problema del urbanismo.

Aunque parezca que hacemos un salto temático entre los temas que acabamos de comentar, tales como el “desvío” o la “pintura industrial”, lo cierto es que la pregunta por el espacio es esencial para entender otro de los conceptos clave de esta época de la I.S. como fue el del “urbanismo unitario” (*urbanisme unitaire*), que trataremos en este próximo punto. La investigación sobre el espacio urbano es, para la I.S., la preocupación por el marco en el que tiene que insertarse la transformación de la vida cotidiana. No es, simplemente, la pregunta por la distribución de los elementos de una ciudad dada. Es, más bien, la pregunta por las posibilidades de una

⁹⁷ Sobre el papel de la pintura dentro del diagnóstico de la I.S., hay que destacar la carta de Guy Debord a Constant el 25 de septiembre de 1958:

“Ninguna pintura es defendible desde un punto de vista situacionista. Este tipo de problema ya no se plantea por sí mismo. Como mucho, decimos de la pintura actual que es aplicable a una u otra construcción. Debemos investigar más allá de las expresiones divididas, incluso más allá de todo espectáculo (tan complejo como pueda serlo) (...).

Todo arte que tienda a superar la libertad artesanal está derrotado por adelantado (...) En el futuro, un arte libre será un arte que domine y use todas las nuevas técnicas de condicionamiento. Más allá de esta perspectiva, sólo hay esclavitud con respecto a un pasado revivido artificialmente y al comercio”

Cor. Vol. 1., Carta de Guy Debord a Constant, 25 de septiembre de 1958.

organización diferente del medio urbano que favorezca una vida cotidiana liberada, un conjunto de experiencias cualitativamente diferentes a partir de nuevas ordenaciones urbanas.

Aunque nuestra investigación no pretende ser una descripción de los conceptos básicos de la I.S. desde un punto de vista cronológico, hemos preferido incluir la pregunta por el espacio y por el “urbanismo unitario” dentro de esta primera etapa de producción de la Internacional Situacionista. La razón de ello es que, de este modo, se entiende el conjunto de elementos que desarrollaron los situacionistas en su primera época, aunque, a veces, no quede claro la conexión de todos los elementos entre sí. Por tanto, hemos optado por reflejar el desarrollo lógico de estos conceptos más que su desarrollo cronológico.

4.6.1. La ciudad como campo de batalla

Uno de los temas más importantes de la I.S. dentro del proyecto de “realización de la poesía” es el de la ciudad como campo de batalla en el que se libraba la lucha por la vida cotidiana. Gracias a los escritos de Henri Lefebvre y a sus propias aportaciones, supieron entender el medio urbano como el medio en el que se estaba produciendo esa lucha. La disposición de lo urbano se revelaba, desde esta perspectiva, como el medio de influencia definitorio de los sujetos que viven en ella. Por lo tanto, para poder transformar la vida cotidiana era necesario estudiar el modo en el que este medio influía en los comportamientos y prácticas de la vida cotidiana, en cómo afectaba ese medio urbano, conformado de una manera determinada, a los sujetos que estaban sometidos a ellas.

La preocupación por la ciudad nace dentro de la teoría marxista en el contexto de una progresiva industrialización de la sociedad tras la victoria de la revolución rusa. Con esta creciente industrialización se empieza a tematizar la *oposición entre el campo y la ciudad* como problema paralelo al papel del campesinado dentro de una revolución que se postulaba teóricamente como eminentemente

obrero y proletaria, esto es, que debía nacer del ambiente industrial y no del ambiente rural. La progresiva desaparición del campesinado debido a este proceso industrializador forzado producirá que el enfoque marxista se centre en lo industrial y en lo urbano como lugar de su desarrollo⁹⁸.

Como puente entre la preocupación marxista sobre la ciudad y su desarrollo para la transformación de la vida cotidiana hay que nombrar la figura de Henri Lefebvre. En muchos aspectos, Lefebvre fue el puente teórico y práctico entre el mundo marxista “antiguo” de la revolución rusa y el marxismo “situacionista”. Por tanto, su trabajo fue clave para entender no sólo la pregunta por el urbanismo dentro de la I.S., sino dentro de toda la actividad situacionista.

Uno de los rasgos que Lefebvre determina como característico de la concepción industrial de la ciudad es el *funcionalismo*. Desde esta perspectiva, se pretendía dividir las ciudades en *zonas unifuncionales*, de tal forma que, p.e., la calle se concebía exclusivamente como el lugar de circulación de vehículos y mercancías. Cada zona de la ciudad quedaba asignada a una función determinada, rechazando otras completamente. ¿Qué consecuencia se derivaba de esto? El sujeto quedaba reducido al conjunto de experiencias posibles que le ofrecía cada zona de la ciudad. Así, sus actividades quedaban reducidas, identificadas, con aquellas que la ciudad podía ofrecer. Elementos de una vida cotidiana diferente quedaban absolutamente imposibilitados: lo lúdico, el juego, la imaginación no eran posibles dentro de la ciudad⁹⁹. Por tanto, Lefebvre estableció la relación entre la imposibilidad de una vida cotidiana diferente y un contexto urbano que, desde un punto de vista funcional, negaba esa posibilidad.

Esta determinación, una de las más brillantes de Lefebvre, era transversal tanto a las ciudades capitalistas como a las ciudades de los países del “socialismo real”. Por este motivo, los estudios de Lefebvre tenían el mérito de identificar uno de

⁹⁸ Sobre la historia del concepto de “ciudad” dentro del marxismo, v. MERRIFIELD, 2002.

⁹⁹ LEFEBVRE, 1978, pp., 94-104.

los muchos rasgos comunes que existían entre las sociedades capitalistas y sus teóricas sociedades inversas, las sociedades comunistas. Atravesadas por el hilo de acero de la industria y de la ideología del trabajo asalariado, Lefebvre supo ver que la ordenación del territorio era parecida en ambos tipos de organización social, lo cual era paralelo a toda una serie de conceptos y prácticas igualmente comunes que unificaban ambos tipos de sociedad más de lo que cada ideología estaba dispuesta a aceptar.

Si la ciudad era el producto de un modo de producción determinado, y ese modo de producción, como hemos ido subrayando, tenía a la mercancía como uno de sus pilares básicos, no es de extrañar que Lefebvre concibiera también la ciudad como mercancía. Por este motivo, Lefebvre introdujo la distinción marxista valor de uso/valor de cambio en la concepción de la ciudad. Esta distinción, básica para poder entender la historicidad de la mercancía dentro del modo de producción capitalista, implicaba que la ciudad era el producto de un modo de producción determinado. A la vez, era la proyección de la división social del trabajo y de la lucha de clases que alimentaban las relaciones sociales. La ciudad sería siempre un reflejo de las relaciones de poder de aquellos que la habitan y no simplemente un receptáculo pasivo de trabajadores y mercancías:

“La ciudad y la realidad urbana son reveladoras de valor de uso. El valor de cambio, la generalización de la mercancía por obra de la industrialización, tienden a destruir, subordinándosela, la ciudad y la realidad urbana, refugios de valor de uso, gérmenes de un predominio virtual y de una revalorización del uso”¹⁰⁰

Este es el modo en el que Lefebvre aplica la distinción valor de uso/valor de cambio a la ciudad, presuponiendo que la ciudad es un valor de uso, en cuanto que ella se crea no para ser intercambiada, sino para *habitarla*. Esta exposición de la ciudad como valor de uso tiene su correlato en aquellas capas sociales que usan la ciudad para su disfrute, esto es, que conciben la ciudad como el lugar donde *viven*, no

¹⁰⁰ LEFEBVRE, 1978, p. 20. Sobre la distinción “valor de uso/valor de cambio” en la I.S. en relación a la cuestión de la recuperación, v. MCDONOUGH, 2004.

como el lugar en el que establecen meras relaciones comerciales, tal y como hacía la burguesía. La ciudad es, por lo tanto, el campo de la lucha de clases.

Esta distinción expresa, además, una de las tesis fundamentales de Lefebvre: existe un *conflicto entre industrialización y urbanización*. Cada vez más, las ciudades que nacieron al calor de la industrialización son sólo aglomeraciones de individuos que no tienen ningún tipo de relación social entre ellos. Y cada vez más, estas ciudades se convierten en “cementorios de asalariados”¹⁰¹, en los que el conflicto social está siempre al acecho, preparado para estallar. Estos “cementorios de asalariados” se ejemplificaban en los suburbios de las afueras de las grandes ciudades, constituyéndose como la nueva ordenación arquitectónica en la que situar al proletariado en zonas alejadas de los centros urbanos. El suburbio es la “proletarización del espacio”. Con ello, lo que se creaba además era la destrucción de la concepción de la ciudad como un espacio propio de convivencia. En su lugar, la ciudad se entendía como producto de la industrialización capitalista, una conformación del lugar *ajena* a sus propios habitantes¹⁰².

En este marco aparece una de las ideas fundamentales para Lefebvre: el “alojamiento”. Para él, *se ha sustituido el habitar (acción por la que se habita un lugar) por el hábitat, es decir, el lugar donde se habita pero en el que no se tiene ningún tipo de relación con el lugar donde se asienta*. Con este proceso se ha sustituido lo *vivo* de la relación social urbana por lo *muerto* de un poder que quiere dominar la ordenación del espacio urbano. El urbanismo, piensa Lefebvre, intentó por diversos medios y diversas estrategias conseguir una sociedad del control donde lo fundamental era la falta de vida urbana, esto es, la falta de relaciones sociales dentro de la urbe, la falta de contacto social dentro de las ciudades. El objetivo de convertir a los individuos cada vez más en masa aislada y menos en sujetos tuvo en el urbanismo y en la ordenación del territorio urbano una de sus técnicas más novedosas¹⁰³.

¹⁰¹ Ibíd., p. 23.

¹⁰² Ibíd., p. 34.

¹⁰³ Ibíd., p. 43.

El funcionalismo urbano preponderante en el contexto de análisis de Lefebvre se relaciona con uno de los conceptos clave de la I.S, que veremos en detalle más adelante, pero que, por ahora, lo podemos explicar en relación a este tema: la categoría de *totalidad*. Lefebvre parte, como acabamos de comentar, de la división que el funcionalismo hacía de la ciudad como un conjunto de zonas diferenciadas por su función exclusiva en el todo. De esta manera, cada zona de la ciudad quedaba separada del resto por esa misma función exclusiva. Aquí, vemos repetirse una característica que ya hemos observado al hablar del desvío: en el conjunto de las acciones sociales de la Modernidad, los situacionistas vieron cómo el arte, y la cultura en general, había quedado reducida a una esfera autonomizada del resto, una esfera autoreferencial completamente separada del resto de esferas de acción. Por ello, los situacionistas pensaron en un “arte unitario” que pudiese englobar en una misma perspectiva el conjunto de actividades y técnicas culturales disponibles en su momento. Ahora, nos encontramos en un contexto parecido. La ciudad, dividida en zonas autonomizadas a partir de su función exclusiva (vivienda, transporte, trabajo, ocio, etc.) produce la *autonomización de la experiencia* y, por tanto, la autonomización de todas las esferas de la vida cotidiana. Igual que en el terreno artístico, Lefebvre intentará restituir la totalidad del conjunto de la experiencia urbana a través de una perspectiva que supere esa funcionalidad autonomizada de las esferas de la ciudad.

Sin embargo, Lefebvre va más allá a la hora de establecer la génesis de esta experiencia fragmentada de la ciudad, enmarcándola en la autonomización de la experiencia como uno de los rasgos característicos de la Modernidad y del pensamiento filosófico moderno. No sólo con la distinción campo/ciudad apareció la fragmentación de la experiencia. Para Lefebvre, en todas las distinciones del pensamiento filosófico moderno se ha producido esta separación de la experiencia, la pérdida de su unidad: naturaleza/espíritu, apolíneo/dionisiaco, etc. En este sentido, la incardinación de la experiencia urbana con el conjunto del pensamiento de la

Modernidad es tan fuerte que Lefebvre relaciona la aparición de la ciudad con la aparición del *logos*, en relación con la búsqueda de la unidad perdida, con la superación de las divisiones dentro del pensar. En definitiva, la separación de la experiencia dentro de la organización urbana no sería más que el reflejo de la unidad perdida entre ser y pensar, cuya restauración tendría que ser llevada a cabo por la filosofía.

Esta relación entre lo filosófico y lo urbano se habría perdido en la ciudad medieval en tanto que el filósofo se convirtió en teólogo y, con ello, abrazó la doble jerarquía del señor feudal terrestre y la divina de lo sagrado¹⁰⁴. La unidad originaria se habría perdido en este proceso de “abstracción” en el que el filósofo sustituye la unidad de “ser y pensar” por su unidad con Dios. Después del medievo, la filosofía no llega hasta Hegel hasta su momento de máxima plenitud. Para Lefebvre, la filosofía hegeliana está marcada por la categoría de “realización” (*Verwirklichung*), esto es, el proceso por el que el pensamiento deja de ser sólo teoría para pasar a ser práctica, una parte del mundo. En el marxismo, este proceso habría encontrado su perspectiva materialista, su contextualización en las condiciones de la organización de la vida.

Sin embargo, piensa Lefebvre, fue en el pensamiento analítico el que, sin embargo, descompuso los elementos del pensar y, con ello, los elementos de la ciudad. Lo urbano, al quedar completamente desintegrado de esa “unidad originaria”, crea una *ideología* que pretendía justificar esa misma desintegración. Esa ideología de lo urbano, el funcionalismo representado por Haussmann, habría intentado reducir la ciudad a su valor de cambio. Es esta separación de elementos, experiencia fundamental de la ordenación urbana, aquella que sería necesaria superar para poder volver a pensar, y habitar, lo urbano.

¹⁰⁴ Ibíd., p. 50.

Estos análisis de Lefebvre nos sirven todavía para explicar nuestro presente. Nuestras aglomeraciones urbanas están, también, marcadas por el problema del espacio. Desde los problemas de vivienda hasta los de conflictividad social los podemos entender desde el problema del espacio en términos de espacio: modificar la constitución de una ciudad para ir eliminando las zonas degradadas por otras remodeladas con el objetivo de revalorizarla. Este proceso se conoce por “gentrificación”. A través de la creación de nuevas macro-estructuras como medio de dar “nueva vida” a las ciudades (p.e., Fórum de las culturas de Barcelona) o a través de la inversión en infraestructuras que, sólo algunas veces, revierten en los habitantes de esas zonas urbanas, la ciudad se convierte en un ente que está por encima de las necesidades de aquellos que la habitan. Así, la ciudad se transforma en una estructura que determina las formas de vida de sus habitantes. De este modo, los análisis de Lefebvre inciden en problemas que nos resultan contemporáneos. ¿Cómo volver a habitar una ciudad que no determine nuestras formas de vida? ¿Cómo *recuperar* la ciudad en lo que implica el uso de sus infraestructuras, en vez de ser usados por ellas?¹⁰⁵

Este proceso de “gentrificación” urbana tiene como una de sus múltiples consecuencias la *destrucción de todo sentido de comunidad*. La falsedad del sentido de comunidad que se genera en estas nuevas dinámicas de remodelación urbana reside en que la ciudad no pertenece a sus habitantes, no está al servicio de sus necesidades, sino que, como acabamos de decir, éstos son usados por la ciudad¹⁰⁶. ¿Cómo crear algún tipo de lazo social en este contexto de desposesión del medio urbano? ¿Cómo podemos seguir concibiendo la ciudad como el lugar de encuentro social cuando ésta ya determina sus usos posibles? De este modo, vemos que los análisis de Lefebvre,

¹⁰⁵ Esta conversión de la ciudad en mercancía ha llegado a materializaciones realmente paradigmáticas. La marca “Barcelona” es ya una marca registrada, de tal forma que se puede ya vender tanto a los ciudadanos que la habitan como a los futuros turistas que la transitan. Para sus habitantes, la marca “Barcelona” les convierte en extras de un decorado en el que todo está ya dispuesto de antemano para el disfrute de la mercancía. En esta lógica, las ciudades más importantes del mundo han comenzado una competición entre sí para ganarse el puesto de ser la reina de todas las “ciudades-mercancías”.

¹⁰⁶ LEFEBVRE, 1978, pp., 94-104.

continuados por la I.S., siguen teniendo una gran actualidad para entender el trasfondo político de la ordenación urbana. El gran descubrimiento de los situacionistas en este campo fue el darse cuenta de que la ciudad es el espacio en el que lo social se desarrolla, en el que las relaciones sociales encuentran su lugar de desarrollo. Si los situacionistas buscaban la producción de una vida cotidiana diferente, vieron que ésta se materializaba en las posibilidades, o imposibilidades, del medio urbano. Por tanto, su estudio era necesario para poder llegar a tener la posibilidad de producir el medio urbano correspondiente a una vida cotidiana liberada.

Otros de los aspectos que observa Lefebvre en esta “ideología urbana” es la aparición de una *concepción semiológica de la ciudad*, esto es, la concepción de la ciudad como un sistema de signos, reduciendo su estudio a una relación del tipo significante-significado. Según Lefebvre, esta concepción promueve el que las relaciones sociales urbanas se vean reducidas a un consumo de signos, a una compra-venta de signos. Al concebir la ciudad como una especie de estructura superior a los individuos, la relación que parece como única es la relación con una esfera que da órdenes, a las cuales sus habitantes tienen que obedecer. Las grandes construcciones, los centros comerciales, los aeropuertos, los transportes públicos, etc., son lugares en los que el sujeto se relaciona con un conjunto de signos que le ordenan qué hacer. No hay relación con otro sujeto, con otro igual. No hay diálogo, no hay experiencia de lo colectivo, experiencia del debate, de la confrontación. La ciudad aparece como un conjunto de signos que producen un sentido que todo habitante tiene que aceptar¹⁰⁷. Esta idea es especialmente importante porque, como veremos en la cuarta parte de esta investigación, dará lugar al concepto de “anonimato”, una de las características básicas del pensamiento contemporáneo a partir de la crisis de la representación que intentaremos deducir de ciertos conceptos de la I.S. Además, será también esencial para poder entender el concepto central de los situacionistas como

¹⁰⁷ LEFEBVRE, 1978, p. 82.

es el del “espectáculo” (*spectacle*), en tanto que éste se constituye, entre otras cosas, por la preeminencia de la imagen, del signo, sobre el objeto, sobre el significado.

Claramente, estas propuestas constituyen el antecedente teórico de lo que Debord y la I.S. propondrá poco tiempo después con respecto a lo urbano y su constitución¹⁰⁸. Por tanto, vemos cómo el diagnóstico que la I.S. estableció para el mundo del arte tuvo su paralelismo con el que hizo Lefebvre del mundo urbano. En consecuencia, podemos afirmar que una de las formas de concebir el proyecto de la I.S., en el cual Lefebvre está inmerso, es el de *recuperar la unidad de todos los elementos de la vida cotidiana*. La lucha contra la separación de esferas, de experiencias, de campos de acción, de pensamiento y práctica, es la perspectiva última filosófica en la que se inserta la Internacional Situacionista. Igual que en el mundo del arte, Lefebvre verá que la única forma de superar esta fragmentación de la experiencia en la ciudad es a través de la *recuperación* de la totalidad de los elementos que conforman lo urbano. Esta recuperación sólo podrá venir a través de una praxis que parta de esta perspectiva de la totalidad para llegar a establecer una conexión teórica y práctica de todos los elementos urbanos¹⁰⁹. Esa práctica será el *urbanismo unitario*.

4.6.2. Urbanismo unitario

De todas las técnicas y proyectos que llevaron adelante la I.S. en su primera época, el “urbanismo unitario” es su proyecto principal, aquel en que el resto de técnicas, gestos, propuestas e intervenciones se enmarcan. Su importancia es tan grande para entender la primera época de los situacionistas que la mayoría de textos de los primeros números de la revista *Internationale Situationniste* están dedicados a este tema.

El “urbanismo unitario” no es presentado como una nueva concepción del urbanismo, sino como una *crítica del urbanismo como ciencia del condicionamiento espacial*,

¹⁰⁸ Ibíd., pp., 133-139.

¹⁰⁹ Ibíd., pp., 113-122.

como construcción del espacio en el que se desarrolla la vida cotidiana. Es también la crítica a los intentos de desarrollar un urbanismo desde el punto de vista de la neutralidad científica. Dicha neutralidad era entendida por la I.S. como una ideología de una clase social que quería hacer aparecer sus propias necesidades urbanas como necesidades universales. El “urbanismo unitario” no es una nueva teorización de la organización del espacio urbano, sino su crítica. Este aspecto es remarcado en varias ocasiones por la I.S. para hacer entender que su propuesta no es una posición teórica más sino la negación de la posición teórica dominante.

En “*Programme élémentaire du bureau d’urbanisme unitaire*” la I.S. formula los puntos claves de este proyecto:

“Programme élémentaire du bureau d’urbanisme unitaire”

1. Neant de l’urbanisme et néant du spectacle
2. La planification urbaine comme conditionnement et fausse participation
3. La circulation, stade supreme de la planification urbaine
4. La distanciation devant le spectacle urbain
5. Une liberté indivisible
6. Le débarquement
7. La lumière du detournement
8. Conditions du dialogue
9. Matière première et transformation
10. Fin de la préhistoire du conditionnement.

(I.S., pp. 214-217)¹¹⁰

¹¹⁰ “Programa elemental de la oficina de urbanismo unitario”.

1. Nulidad del urbanismo y nulidad del espectáculo.
2. La planificación urbana como condicionamiento y falsa participación.
3. La circulación, estadio supremo de la planificación urbana.
4. El distanciamiento ante el espectáculo urbano.
5. Una libertad indivisible.
6. El desembarco.
7. La luz de la desviación.
8. Condiciones de diálogo.
9. Materia prima y transformación.
10. Fin de la prehistoria del condicionamiento.

(I.S., pp. 183-185)

Este “programa” revela, como en casi todas las empresas de la I.S., las grandes exigencias que conllevaba el adoptar la perspectiva de la *totalidad* para cada práctica. Desde el “fin de la prehistoria del condicionamiento” hasta la “nulidad del urbanismo y nulidad del espectáculo”, el proyecto incluía todos los elementos de determinación de la organización urbana sobre la vida individual, entendiendo que el capitalismo, concebido ahora como “espectáculo” (*spectacle*), no era ya sólo un tipo de relación económica determinada, sino un tipo de organización de la vida cotidiana.

Además, el “urbanismo unitario” es definido como una nueva forma de expresión artística que va más allá de la decadencia en la expresión del arte contemporáneo. En tanto crítica del urbanismo, constituía una de las técnicas con las que llevar a cabo el proyecto de “realización de la poesía”. Al conocer los procesos de producción social, la I.S. aspiraba a controlar esos procesos y usarlos para la construcción de una nueva ciudad que facilitase la aparición de una nueva vida cotidiana. Por eso, decimos que el “urbanismo unitario” es una nueva forma de expresión artística, en tanto venimos definiendo el concepto de arte de la I.S. dentro de ese contexto de “realización de la poesía” que hemos definido más arriba.

El “urbanismo unitario”, frente al resto del arte de vanguardia, está integrado en la vida y no constituye una esfera de acción separada del resto. De ahí la reivindicación de que la nueva organización del espacio que se necesitaba tenía que superar la división de los espacios según su función. El espacio de trabajo, el espacio de ocio, el espacio de la vivienda se diferenciaban en el urbanismo de los años 60, quedando reducida cada zona a esa funcionalidad de la que hemos hablado más arriba. Frente a ello, el “urbanismo unitario” es el urbanismo hecho para una civilización que hubiera superado ya la organización contemporánea de las condiciones de vida. Es la ordenación del espacio correspondiente a la transformación de la vida cotidiana, cuyos elementos más estrictamente sociológicos veremos más adelante. Baste ahora con afirmar que el “urbanismo unitario” es la ordenación urbana que pondría los elementos necesarios para el tipo de vida

cotidiana en que trabajaban los situacionistas¹¹¹.

La I.S. vio todas estas características en la obra *New Babylon* de Constant, uno de los fundadores de la I.S. expulsado en 1960, y uno de los componentes más conocidos de los Provos holandeses. *New Babylon* es un proyecto que llevó a cabo Constant a finales de los años 50 consistente en toda una serie de maquetas de cómo debería ser la ciudad del futuro. Estos modelos se caracterizaban por dos rasgos fundamentales:

- Por un lado, la ciudad se situaba a una cierta altura del suelo, sujeta por toda una red de pilares que la convertían en una especie de ciudad “flotante”. El espacio que quedaba por debajo de la ciudad tenía que ser dedicado al libre uso social, a la comunicación, al encuentro de los diferentes miembros de la ciudad. No era el lugar de la circulación de fuerza de trabajo y mercancías, puesto que *New Babylon* entendía la ciudad como el lugar de la vida cotidiana liberada y no como el lugar de la reproducción del trabajo asalariado.

-Por otro lado, este modelo introducía la novedad de que las construcciones suspendidas en el aire eran *móviles*, lo cual resultaba posible a través de una compleja red de mecanismos de poleas que cada edificio poseía, de tal forma que dichas construcciones podían modificarse según la voluntad de aquellos usuarios a los que

¹¹¹ Sobre el papel del “urbanismo unitario” en relación a la cuestión de la superación de esferas, destacamos las siguientes palabras de Guy Debord a la sección holandesa de la I.S., recogidas en una carta a Constant:

“(…) Una última palabra. Nuestra actividad necesaria está dominada por la cuestión de la *totalidad*. Toma nota de esto. El urbanismo unitario no es una concepción de la totalidad, (y) no debe tomarse por ella. Es un instrumento operativo para construir un decorado amplio. El urbanismo unitario es “central” en el sentido de que es el centro de una construcción general de un entorno. No podemos pensar en determinar y dominar un género de vida usando esta visión teórica, ni siquiera su aplicación planificada. Esto sería un tipo de dogmatismo no realista. La realidad, que es más compleja y rica, comprende todas las relaciones de este género de vida y su decorado. La realidad es el único terreno acorde con nuestros deseos hoy día. Es el terreno en donde debemos intervenir”

Cor. Vol. 1, Carta de Guy Debord a Constant, 4 de abril de 1959.

se destinaban los edificios¹¹².

Estos dos elementos, la movilidad y el espacio liberado, fueron la fuente principal para la elaboración teórica y práctica del “urbanismo unitario” por parte de la I.S. No en vano, el autor de *New Babylon* fue uno de los primeros acuñadores del término tiempo antes de que la I.S. fuera fundada, es decir, en tiempos de la Internacional Letrista. (I.S. pp., 105108/96-98).

Según la I.S., la formulación de una ciudad como la concebida por Constant bajo la idea del “urbanismo unitario” propiciaría en el mundo de la arquitectura y del urbanismo una conciencia superior del espacio y del tiempo, a la vez que modificaría el modo de relación del individuo con su ciudad y, por tanto, con su mundo. Esta nueva conciencia del espacio modificaría también la conciencia epistemológica de cómo entender la ciudad, el espacio incluido en ella y la utilidad de ese mismo espacio. Frente al mero “pasar” por el espacio urbano de los trabajadores y las mercancías, en la ciudad liberada el individuo podría dedicarse como actividad principal a hacer “derivadas” continuas entre los barrios de esa ciudad, siguiendo la idea de que el trabajador, liberado de todas sus obligaciones sociales, podría dedicar su vida al ocio, al juego y a la construcción de situaciones (I.S., pp., 104-105/94-95).

Al ser una ciudad hecha para el juego, podríamos pensar en la conexión de este modelo urbano con la fascinación que ejercen hoy las ciudades del juego como Las Vegas. En estos lugares las pasiones se liberan porque el espacio urbano está organizado para esa liberación. Los casinos, los lugares de ocio en general ocupan todo el espacio. Sin embargo, las pasiones que se liberan son las pasiones de sujetos “capitalistas”, esto es, de sujetos que no van a buscar el juego en el sentido en que lo entendía la I.S. sino el juego en el sentido en que lo entiende el intercambio capitalista, esto es, el juego como apuesta y especulación ejemplificado en los juegos de azar, en lo que lo único que está en juego es la posibilidad o no de ser millonario.

¹¹² Sobre este aspecto “móvil” de *New Babylon*, v. TRACHANA, 2011.

Por el contrario, en una ciudad como *New Babylon* las pasiones que se pondrían en juego serían de otro tipo. Serían, justamente, las pasiones que son negadas sistemáticamente por la vida cotidiana del capitalismo, las pasiones que buscan al otro como un sujeto con el que compartir juegos y placeres, la vida cotidiana liberada en la que pensaba la I.S., es decir, el conjunto de instintos que hemos visto más arriba que constituye el proyecto de “realización de la poesía” (I.S., pp., 15-20/19-22).

Por lo tanto, el “urbanismo unitario” como ya hemos visto pretende ser la separación del *funcionalismo* de la arquitectura capitalista del siglo XX tematizado por Lefebvre, que ha querido presentarse como la expresión de la única función posible dentro de la vida capitalista, esto es, *ha querido reducir todo vivir al habitar*. (I.S., pp., 200-204; pp., 125-126).

5. De la descomposición a una nueva cultura

5.1. Del arte unitario a la autonomía del arte

Los aspectos más importantes que acabamos de ver del proyecto situacionistas de “realización de la poesía” como son los de el “desvío”, la “pintura industrial” o el “urbanismo unitario” constituyeron los medios con los que la I.S. intentó superar el concepto contemporáneo de arte para “realizarlo”, es decir, para convertirlo en un proyecto de transformación de la vida cotidiana. Vistos todos estos elementos y la novedad que introdujeron dentro de la esfera de la producción, marcada por el diagnóstico de la “descomposición”, queremos preguntarnos ahora: ¿en qué sentido queda transformada la concepción artística tras las propuestas de la I.S.? ¿En qué sentido, más específicamente, cambió la relación entre arte y transformación social? En comparación con otras propuestas de “politización del arte” contemporáneas a la I.S., ¿en que residía su novedad?

La principal consecuencia de esta concepción de la cultura como “realización de la poesía” es la reformulación del arte dentro de la lucha política por la

transformación social. Como hemos visto, el arte no podía detentar más un papel independiente respecto a la lucha social, sino que tenía que integrarse en esa perspectiva de la totalidad de la que venimos hablando y que, bajo el concepto de “vida cotidiana”, no podía más que integrar a todos los elementos de la producción social.

Sin embargo, en el mismo contexto en que la I.S. formulaba esta idea de un “arte unitario”, había toda una serie de corrientes filosóficas que afirmaban que era, justamente, la *autonomía del arte* la característica que hacía posible el que el arte pudiera, todavía, ser una instancia de pensamiento crítico. Sólo esta autonomía de la esfera de producción artística en relación al resto de esferas sociales garantizaba no sucumbir a la integración social del pensamiento crítico en la sociedad del espectáculo. Esta perspectiva, adoptada en una de sus versiones más elaboradas por la *Frankfurter Schule*, se convirtió en el otro gran proyecto de vinculación entre arte y política en la misma época que la I.S. Por eso, queremos investigar ahora, a través de una comparación de sus puntos centrales, en qué sentido, si es que fue así, el proyecto del “arte unitario” de la I.S. constituía una estrategia más eficaz que la de la “autonomía del arte” para hacer de la esfera de la producción artística una instancia de transformación social.

Tanto Theodor W. Adorno como Herbert Marcuse desarrollaron esta idea de la “autonomía del arte” como el último ámbito de “salvación” de un pensamiento ilustrado que quería ser preservado de la integración en el proceso de barbarie descrito ya en los años 40 en *Dialektik der Aufklärung*. El arte, la autonomía de lo estético, quedaba en este análisis como el último ámbito posible de desarrollo de la libertad frente a un pensamiento emancipador que había sucumbido a su conversión en mito. La estética de los frankfurtianos era concebida también como el ámbito del pensamiento en el que había quedado encerrada la promesa utópica, conservando la idea kantiana del acto estético como signo de esperanza en el futuro ecuánime de la humanidad. Recogieron la idea de Kant de una experiencia estética ajena a toda utilidad. Es la mediación entre la razón teórica y la razón práctica. Es, también, el

campo de expresión de la sensibilidad y la belleza, por lo que está regido por una normativa ajena tanto a la razón pura como a la razón práctica¹¹³.

No es extraño que esta concepción de la autonomía del arte fuera concebida a partir de Kant. Es en la *Kritik der Urteilkraft* donde se establece el carácter de mediación entre el reino del conocimiento (razón pura) y el reino de la práctica (razón práctica). Es, además, por este motivo, el lugar en el que Kant tematiza aspectos muy importantes de la estética moderna como el papel de la imaginación o la concepción del juicio de gusto, independiente de fines e intereses, etc. Como ya hemos visto más arriba en relación al análisis que hace Marcuse de los componentes instintivos encerrados en la esfera del arte, es a través de la estética kantiana desde donde la *Frankfurter Schule* argumenta esta “autonomía del arte” como la garantía de que la producción estética conserve una posición más allá de la integración con la sociedad vigente.

Sin embargo, esta autonomía se veía amenazada por un elemento que ya vio la I.S.: *la conversión del arte en mercancía*. Tanto Adorno como Marcuse vieron cómo la obra de arte, dentro de la lógica de la industria cultural, dejaba paso a la mercancía artística. El arte, desde esta perspectiva, sólo nos podía mostrar un mundo nuevo de contenidos críticos pero ya integrados en la misma lógica que la autonomía del arte parecía negar. El problema que se plantearon los frankfurtianos era, entonces, parecido al de los situacionistas: ¿podía el arte conservar ese elemento utópico cuando ya se había insertado completamente en la industria cultural y, por tanto, cuando ya se había convertido en mercancía?¹¹⁴

Por lo tanto, tanto la I.S. como los frankfurtianos se enfrentaron a un problema parecido, el de la conversión del arte en mercancía. Sin embargo, las soluciones dadas a este problema fueron diferentes: mientras que los situacionistas abogaron por la superación del arte como esfera autónoma de acción, los frankfurtianos decidieron apostar por esa “autonomía del arte” frente a su igualación

¹¹³ KANT, 1977, p. 32.

¹¹⁴ MARCUSE, 1981, pp., 31, 202.

con la sociedad vigente. Esta diferencia hacía incompatibles estos dos conceptos diferenciados. Por otro lado, sin embargo, la posición estética de los frankfurtianos tenía un fallo importante: el formalismo kantiano del arte se intentó aplicar a las sociedades capitalistas avanzadas de la segunda mitad del siglo XX, esto es, se intentó aplicar un concepto de arte forjado en unas condiciones materiales muy diferentes a las que se intentaban aplicar. El fallo de este intento es haber pretendido que un concepto de arte perteneciente a una época determinada del desarrollo de la sociedad burguesa podía seguir siendo, aún con modificaciones esenciales, útil a un contexto social en el que esa misma sociedad burguesa se había transformado completamente. Frente a ello, la I.S. supo ver que esas nuevas condiciones sociales necesitaban no sólo de un nuevo concepto del arte, y un nuevo papel social de la estética, sino, sobre todo, la necesidad de superar ese concepto burgués de “arte” en el sentido de su “realización” y no de su transformación en pensamiento crítico.

Tanto para Adorno y Marcuse, cuyo trabajos sobre estética son la referencia básica en este terreno, la “autonomía del arte” implicaba el abandono de la concepción de la estética que había desarrollado el marxismo, el realismo socialista. El arte, pensaban, tenía que ser autónomo frente a las relaciones sociales dadas. Y es esa autonomía la que le permite ser la denuncia de dichas relaciones y lo que le da la posibilidad de trascenderlas. El arte, la forma estética, subvierte la conciencia dominante. Es la autonomía del arte, el contenido convertido en forma, lo que le da al arte su potencial político, independientemente de su contenido¹¹⁵. El arte tiene la capacidad de trascender la realidad y, con ello, quebrar su monopolio en aras de establecer nuevos contenidos, nuevas perspectivas, nuevos significados. El marxismo se equivocaba al adoptar un realismo que eliminaba toda noción de posibilidad, puesto que al eliminarla no estaba más que destruyendo toda crítica posible. Esto es justamente aquello que el concepto del arte como ámbito autónomo de

¹¹⁵ MARCUSE, 1966, pp., 195, 196, 201.

conocimiento gana con respecto al marxismo:

“Kunst kann die Welt nicht verändern, aber sie kann dazu beitragen, die die Welt verändern können” (MARCUSE, 1966, p. 217)¹¹⁶

Esta ganancia del concepto de arte kantiano se explica desde el hecho de que el marxismo, ya en su formulación clásica, concebía la estética como un ámbito secundario de acción, subordinado a la vertiente estrictamente económica de la lucha de clases. Todavía encerrado dentro de una cierta caracterización burguesa del arte, el marxismo sólo podía concebir la actividad artística como un ámbito de acción que, siendo fundamentalmente burgués, sólo podía ser recuperado si era insertado dentro de la lucha de clases, esto es, si podía ser utilizado para la agudización del conflicto social. Por contra, para la *Frankfurter Schule*, el concepto burgués del arte contenía una idea que era potencialmente crítica en el contexto de degradación del marxismo oficial: frente al realismo socialista, convertido en un catecismo estético, la reappropriación del concepto burgués de arte servía para demostrar cómo el proceso revolucionario había devenido en nuevo proceso de barbarie. Por tanto, la tematización del concepto burgués del arte les sirvió para establecer tanto una crítica al modelo estético del realismo socialista como a los de las sociedades del capitalismo industrial avanzado. No es que los frankfurtianos redujesen la crítica social a crítica estética, sino que vieron en el arte el medio de expresión que todavía no había podido ser insertado dentro de la lógica social.

Aunque lo veremos en profundidad más adelante, es necesario recurrir al concepto de “cosificación” (*Verdinglichung*) para poder entender con más detalle el papel del arte dentro de la crítica social. Para la *Frankfurter Schule*, las sociedades contemporáneas, tanto en su versión socialista como capitalista, estaban inmersas en un proceso de esclerotización de los procesos sociales, es decir, que aquellos procesos que eran, esencialmente, procesos históricos en relación con los medios de

¹¹⁶ "El arte no puede cambiar el mundo pero puede contribuir a cómo cambiarlo" MARCUSE, 1981, p. 80. (Traducción ligeramente modificada)

producción, se habían convertido en instancias de poder que se entendían a sí mismas como instituciones acabadas. La historia, el proceso dialéctico que las había constituido, había desaparecido. La sociedad soviética era ya la sociedad que había realizado los ideales del proletariado. Por su parte, el capitalismo, en gran parte como reacción a la sociedad soviética, se entendía a sí misma como una sociedad que, en lo fundamental, había desarrollado los ideales de las “sociedades abiertas”¹¹⁷. No es que los respectivos modelos sociales hubieran dejado de producir críticas immanentes; el problema es que las instancias de pensamiento crítico que, en épocas anteriores de la historia, habían servido para producir un pensamiento emancipador, estaban anuladas. Desde un punto de vista más general, *Dialektik der Aufklärung*, que veremos en detalle más adelante, establecieron la insuficiencia de la Ilustración como proyecto civilizatorio en el que encajaban tanto el socialismo como el capitalismo como productos diferenciados de una misma lógica. En un análisis parecido al de los situacionistas, vieron que las contradicciones entre los dos modelos de organización social diferían en elementos no necesariamente esenciales. Había una lógica común que producía una igualación del discurso crítico ante las posibles diferencias de cada organización social.

¿Qué papel tenía el arte en todo esto? Dentro de ese proceso de “cosificación”, los autores de la *Frankfurter Schule* llevaron a cabo investigaciones a partir, precisamente, del concepto burgués de arte como instancia desde la que producir pensamiento crítico. Este concepto de arte, formulado, como hemos dicho, en la tercera *Kritik* de Kant, tenía como elemento principal la “autonomía” de la esfera del arte. Este es el elemento clave, explicado dentro del proceso de “cosificación”: el arte, al permanecer en una esfera separada tanto de la razón epistemológica como de la práctica conservaba la posibilidad de pensar con categorías, elementos, conceptos que no estaban insertos en esa lógica social. Pese a que Kant no pensó en términos de “cosificación” social, lo cierto es que la

¹¹⁷ MARCUSE, 1966, p., 198

descripción de la autonomía de la esfera estética conservaba, para los frankfurtianos, la posibilidad de seguir produciendo pensamiento crítico y más específicamente la cuestión de los impulsos reprimidos.

En este contexto, tanto Adorno como Marcuse tematizaron la cuestión de los impulsos como uno de los elementos en los que se había aniquilado la subjetividad. En un modo similar al de la I.S., la reivindicación de ciertos elementos ganados por Freud fueron la base desde la que reivindicar una subjetividad emancipada frente a la sociedad cosificada. En conexión con esto, el arte en su versión burguesa definida por Kant siempre había estado relacionado con la profunda afirmación de los instintos en su lucha contra el resto de esferas de acción¹¹⁸. La “permanencia del arte” de la que habla Marcuse no es más que la permanencia de la necesidad de liberación de ese conjunto de impulsos.

El marxismo había establecido un rechazo ante la impulsividad subjetiva, sirviéndole de base antropológica para la crítica a la autonomía del arte burgués. Como bien vio Marcuse las razones de este rechazo eran más profundas. En este caso, en el concepto marxista de arte anidaba un componente ascético que, habiendo comenzado en la Edad Media, se había desarrollado en la época burguesa como rechazo del placer y del sensualismo. Siendo el arte la esfera en la que toda sensualidad podía expresarse, el marxismo no concibió la liberación del trabajador en los términos de liberación de ese sensualismo reprimido, sino que mantuvo esa misma lógica del *trabajo* y del *sacrificio* bajo otros métodos y conceptos¹¹⁹. Son especialmente importantes la centralidad del “trabajo” (en tanto trabajo asalariado) como del “sacrificio” porque son elementos centrales de crítica de la I.S. Como veremos, la crítica al trabajo asalariado y la crítica al concepto marxista de “revolución” tiene esa base que aquí es objeto de crítica por parte de Marcuse, es decir, una concepción de la instintividad psicológica que, presa todavía de su etapa burguesa dentro del marxismo, concebía que el trabajador tenía que ser liberado

¹¹⁸ Ibíd., p., 200.

¹¹⁹ MARCUSE, 1966, p, 237; 1981, p. 106.

solamente en las relaciones sociales dentro del modo de producción. Aquí vemos la base común, heredera de cierto freudismo, que comparten tanto la *Frankfurter Schule* como la I.S.

Por tanto, el papel del arte para los frankfurtianos tiende como base la posibilidad de liberación de ciertos instintos, tematizada ya por Freud, es decir, un concepto parecido al de la I.S. La diferencia es que la *Frankfurter Schule* redujo su proyecto al de la posibilidad de un *pensamiento* crítico en una sociedad donde éste había desaparecido; por su parte, la I.S. tuvo como su proyecto el “realizar” ese pensamiento crítico, no quedándose meramente en una mera crítica, sino en hacer la práctica de esa teoría.

Lo que hay que subrayar es que tanto el concepto de “autonomía del arte” como el de “arte unitario” vieron en el arte una esfera donde el condicionamiento social, donde el proceso de “cosificación”, todavía no se había desarrollado completamente. Desde ambas concepciones se intentó la crítica de dos modelos sociales que, pese a que querían presentarse como antagónicos, compartían elementos estructurales semejantes. Por lo tanto, es de destacar este papel del arte dentro del pensamiento emancipador en un momento en el que éste parecía insertado en los mismos procesos sociales en los que se enmarcaba la destrucción de las posibilidades de emancipación social.

5.2. Arte, contemplación y mercancía

Desde el análisis de las posibilidades técnicas que introdujo la I.S. en el mundo de la producción artística hasta su comparación con la idea de “autonomía del arte”, queremos preguntarnos ahora: tras estos análisis, ¿cómo podemos pensar contemporáneamente el concepto de arte? ¿En qué sentido queda transformado este concepto? ¿Podemos seguir manteniendo un concepto de arte que niegue esta perspectiva ganada por los situacionistas? En definitiva, igual que haremos en la cuarta parte de esta investigación, queremos ahora *hacer algo* con los situacionistas en

el campo de la estética, es decir, usar sus herramientas conceptuales y prácticas para avanzar en la investigación del campo estético contemporáneo. Como hemos visto, el papel del arte dentro del pensamiento emancipador tuvo dos modelos diferenciados: el del “arte unitario” de la I.S. y el de la “autonomía del arte” de la *Frankfurter Schule*. Como hemos visto, también, el proyecto del “arte unitario” concebía el papel del arte dentro de un proceso dialéctico que incluía no sólo la construcción de un pensamiento crítico sino su práctica. Por eso, hemos visto que el proyecto situacionista tenía un papel más concreto y radical en la relación entre el arte y el proyecto de emancipación social.

Si tomamos este diagnóstico como acertado, ¿desde qué lugar debemos pensar el arte en nuestro mundo contemporáneo? ¿Qué hemos ganado desde esta perspectiva? Una de las ideas clave de los situacionistas y que ha sido desarrollada en las últimas décadas ha sido la del “fin del arte”. Como hemos visto más arriba, esta idea implicaba no la imposibilidad de seguir produciendo arte, sino la posibilidad de que dichos objetos produjeran nuevos significados. Desde la formulación, y aplicación, del “desvío” la I.S. demostró que la única forma de producir nuevos contenidos artísticos pasaba por la “reapropiación” de los materiales culturales disponibles, en la idea de que la esfera del arte había llegado a su máxima capacidad de expresión.

Como es obvio, desde la I.S. no ha desaparecido esa forma de expresión llamada arte. Sin embargo, ¿es cierto que el arte ha podido crear nuevos contenidos? Dicho de otro modo: ¿ha podido producir novedades, tanto estilísticas como de contenido, dentro de este campo? Los situacionistas pudieron llegar al diagnóstico de la “descomposición” de la cultura a través de una toma de posición clara: desde el punto de vista de la transformación de la vida cotidiana, el arte estaba ya agotado en su capacidad de expresión. Del mismo modo, habría que tomar una posición contemporánea para poder llegar a una conclusión parecida.

¿Puede ser nuestra posición la misma que la de los situacionistas? ¿Podemos juzgar el arte de las últimas décadas desde su papel en la transformación de la vida

cotidiana? Aquí es importante recordar una de las tesis principales de esta investigación: la derrota de los movimientos revolucionarios después del Mayo del 68 y del “otoño italiano”, derrota tanto en el campo del pensamiento como en el de la acción. Esta derrota se nos aparece ahora en relación con el mundo de la producción artística. Si el proyecto “estético” de la I.S. demostró tener, también, su límite histórico, ¿cómo seguir manteniendo la posición con respecto al arte que se derivaba de ella? Por tanto, lo que queremos afirmar aquí es que, desde la perspectiva de derrota del pensamiento emancipador, nos faltan criterios para establecer un diagnóstico certero sobre el papel del arte en relación al proyecto de emancipación social. Ya no podemos juzgar el arte contemporáneo como una esfera históricamente agotada de expresión. El proyecto que tendría que haberla superado, la transformación de la vida cotidiana, fracasó. ¿Cómo seguir manteniendo una posición semejante?

Del mismo modo que la derrota de los movimientos revolucionarios abrió una crisis dentro del pensamiento emancipador o, por lo menos, introdujo desplazamientos importantes de sus conceptos básicos, sobre todo de los conceptos marxistas, también lo tuvo que hacer dentro del campo del arte. Por eso, hoy no podemos juzgar el arte desde su posibilidad de contribuir a una emancipación social. No podemos entender el arte como una esfera a superar cuando el diagnóstico de la I.S. sobre la superación histórica del arte acabó en fracaso. En este sentido, la postura de la *Frankfurter Schule* tenía una ventaja con respecto al proyecto del “arte unitario”: en tanto que los frankfurtianos no apostaron todo a la superación del arte como esfera de producción de sentido, han podido mantener su posición relativamente inalterada. La autonomía del arte burgués no podía verse afectada por procesos sociales que tenían que afectar a su legitimidad como campo social de acción. Tanto la derrota, como la posible victoria, de los movimientos revolucionarios de los 60 no alteraba ese carácter autónomo de los análisis estéticos de Adorno, Marcuse o Benjamin. La posición autónoma del arte ha podido conservar, casi intacta, su capacidad para conservar dentro de ella los contenidos de una sociedad que, tal vez,

esté por realizarse en algún momento de la historia. Tal vez por esta razón los análisis sobre el arte de los frankfurtianos han sobrevivido mejor al desarrollo de los conceptos filosóficos que los de los situacionistas, no sólo desde el punto de vista teórico, sino, también desde el punto de vista de la producción bibliográfica sobre cada perspectiva.

Además, existe otra razón para que la perspectiva ejemplificada por la estética de Adorno y Marcuse haya conservado un elemento desaparecido en la crítica de los situacionistas. Éstos, al concebir un “arte unitario” eliminaron la diferencia entre el arte como esfera separada de la vida cotidiana y del resto de esferas de acción. Con esto, el arte quedaba inserto en esa misma sociedad que pretendía ser transformada. Todas sus técnicas eran el intento de establecer el momento dialéctico, negativo dentro de la práctica social. Sin embargo, al verse pronto los límites de estas estrategias, límites que examinaremos más adelante a través de los análisis de Boltanski y Chiapello, la práctica “artística” de la I.S. quedó completamente destruida. El arte, habiendo apostado todas sus cartas a su desaparición histórica en formas de expresión superiores, quedó completamente integrado en la sociedad en tanto esfera funcional de la sociedad, en el sentido de Lefebvre que ya hemos visto. La *recuperación* de las técnicas de la I.S. en favor de una renovación del medio cultural favorecieron la completa derrota del proyecto estético de la I.S.

En definitiva, la superación de la división entre “arte” y “vida cotidiana” tuvo lugar tras la derrota del proyecto estético de la I.S., pero de un modo perverso. Lejos de diluirse en nuevas formas de expresión, y transformación sociales, el arte acabó por integrarse completamente en la vida cotidiana capitalista, en la sociedad del espectáculo. *El proyecto de la I.S. acabo siendo realizado en su forma negativa, esto es, no como transformación social sino como asimilación social.*

Uno de los mejores ejemplos de esta situación de la imbricación total entre arte y sociedad lo hemos encontrado en esta sorprendente portada de la revista *Vogue* del año 2008:



¿Por qué hemos escogido esta portada para ilustrar la imbricación total de arte y vida? Por dos motivos principalmente: por el lema que aparece en la portada y por el medio en el que aparece. La revista *Vogue* ocupa un lugar privilegiado dentro de la industria cultural, más específicamente, dentro de la industria de la moda, una de las esferas de producción cultural en relación directa con el mundo del arte. Sus contenidos, el tratamiento que hace del mundo de la moda crea toda una serie de códigos y tendencias que influyen a millones de personas en todo el mundo. Sin embargo, la importancia del medio es acentuada por la importancia del mensaje: “ESTO ES ESTILO; ESTO ES PODER”. Nos encontramos ante una revista de moda, que crea “tendencias” en todo el mundo y que habla de sí misma como una instancia de poder. ¿Cuál es ese poder? El poder del estilo, el poder de su capacidad de producir criterios estéticos. Esta portada expresa la conciencia que tiene la industria cultural, en este caso, la industria de la moda de influir socialmente, de su poder de crear nuevos contenidos que, lejos de servir a un pensamiento emancipador, genera conductas de repetición, de asimilación, en definitiva, de imbricación consciente entre la producción artística y la sociedad.

Es este “poder estético” el que se expresa conscientemente a través de esta portada. La imbricación entre “arte” y “vida” produce la aparición de este poder estético cuya funcionalidad se expresa en la adaptación de la subjetividad a la organización social. Así, el “poder estético” que surge de esta imbricación implica la

adaptación a los valores estéticos como medio de adaptación social en general. La adscripción a la “moda”, a la “tendencia”, es el medio en el que se afirma la necesidad de adaptación en general. El poder estético crea pautas que posibilitan la asimilación social.

Vemos a través de este ejemplo nada arbitrario cómo el proyecto de los situacionistas ha sido realizado de un modo perverso. La esfera de la cultura, en la cual se inserta la industria de la moda, ha acabado por exponer su capacidad de producir pautas ante las cuales no existe crítica posible. Si en algún momento la cultura poseía un elemento crítico y progresista irrenunciable esta portada demuestra que este elemento ha desaparecido por completo. Es la exterioridad absoluta de este poder la que se expresa directamente.

Si la identificación entre “arte” y “vida cotidiana” se demuestra de un modo tan palmario, ¿cómo establecer un análisis del concepto contemporáneo del arte desde la posibilidad de transformación de la vida cotidiana si la posibilidad de esta transformación parece haber desaparecido por completo? Este es el lugar desde el que ya no es posible pensar el arte. La identificación absoluta entre “arte” y “vida cotidiana” hace que el diagnóstico de la descomposición no tenga sentido cuando su superación ha sido, a su vez, superada. No es posible pensar el arte en sus contenidos emancipadores porque éstos han sido ya desarrollados, sólo que en su aspecto negativo, es decir, han sido recuperados por una industria cultural que ahora no tiene miedo de expresar su poder social.

Para poder pensar de un modo más general esta asimilación de los contenidos emancipadores del arte por la industria cultural podemos recurrir a uno de los conceptos clave de la I.S. y que veremos más adelante en su desarrollo más estrictamente conceptual, pudiendo ahora ensayar su papel dentro del mundo del arte: la categoría de “fetichismo de la mercancía” (*Warenfetichismus*). Desde esta categoría, podemos pensar el producto estético dentro de esta asimilación como la conversión absoluta del arte con la mercancía. Si la imposibilidad de seguir pensando

los contenidos emancipadores del arte es cierta, entonces debemos situar la mercancía en el centro de este proceso. El modo en el que la industria cultural concibe el arte es tanto mercancía. La asimilación del arte a la vida cotidiana es la asimilación a una lógica social marcada por la economía como esfera primordial de relación social. Al quedar totalmente inserta la esfera del arte dentro de la esfera de la industria cultural, aquel, a su vez, queda inserto en la categoría de “mercancía” en cuanto que es la unidad primordial no sólo de la industria cultural sino de la sociedad capitalista contemporánea. Aunque la centralidad de este concepto, como decimos, la explicaremos más adelante, queremos insistir ahora en esta centralidad dentro del mundo del arte a través de la conversión de la producción estética en industria cultural.

Si en el análisis de los situacionistas quedaba espacio para la recuperación de los contenidos estéticos disponibles (“desvío”, “pintura industrial”, etc.) en nuestro contexto, representado por la portada de *Vogue* que hemos visto, esta recuperación parece ya casi imposible. Si los situacionistas pudieron partir de la conversión del arte en mercancía para, a partir de ella, establecer una estrategia de reappropriación, ¿cómo podemos plantear, nuevamente, el mismo gesto? ¿Es posible plantear estas técnicas, u otras semejantes, en un contexto donde dicha asimilación se ha situado por encima del proyecto de superación de esa misma asimilación? Cuando el proyecto de la I.S. dentro del campo estético salió derrotado, el arte entró en esa realización negativa del proyecto situacionista. La identificación entre “arte” y “vida cotidiana” se recuperó para reforzar la capacidad de la industria cultural de constituirse como “poder estético”.

Si el diagnóstico de Debord, Vaneigem y el resto de miembros de la I.S. sobre el arte contemporáneo consistía, efectivamente, en una aplicación de la categoría de “totalidad” al conjunto de las experiencias disponibles en vistas de la creación de una teoría emancipatoria unitaria, cuyo reflejo fue el concepto de “arte unitario”, hoy esa unidad, esa aplicación de la categoría hegeliana de la totalidad ha quedado inserta en su aspecto más regresivo. La “totalidad realizada” no es la de la identificación entre

“arte” y “vida” en el sentido de los situacionistas sino que se presenta como un “poder estético” que es consciente de su influencia social. Se presenta como una “hiper-determinación” de ese poder del mundo social. En definitiva, la aplicación actual de la categoría de totalidad a la esfera de la producción se inserta en un proceso que describiremos con detalle más adelante, y que consiste, resumidamente, en el paso de la *totalidad al totalitarismo*, en este caso dentro de la esfera de la producción cultural. Este proceso es el que describe el paso de una perspectiva de la totalidad que intenta superar la desposesión individual de los medios con los que influir en todas las esferas de la vida cotidiana a una perspectiva de la totalidad independizada que quiere controlar todos los aspectos de esa misma cotidianeidad desde una perspectiva ideológica.

La relación de la industria cultural contemporánea con la categoría marxiana de “mercancía” arroja otra consecuencia importante desde el punto de vista conceptual, como es la asimilación de la producción estética a la producción del objeto estético. Ya hemos visto cómo el arte era concebido por los situacionistas como la producción de una vida cotidiana más rica, más liberada, acorde con las posibilidades dadas por el grado de desarrollo de los medios de producción culturales. Por tanto, la superación del concepto burgués de arte era, también, la superación de su reducción a objeto artístico. Los situacionistas, repetimos, no querían producir nuevas obras artísticas, nuevas materializaciones de un nuevo estilo pictórico, arquitectónico, etc. Igual que para dadá, el objeto estético representaba sólo la materialización histórica de una serie de pasiones, de instintos en sentido freudiano, que, con el desarrollo de los medios productivos determinados, tenía que ser superada.

Sin embargo, con la igualación entre “arte” y “vida cotidiana”, y su relación con la absolutización de la categoría de “mercancía”, el arte se ha vuelto a reducir a la producción del objeto estético, multiplicado, eso sí, en diferentes soportes materiales. La realización negativa del proyecto “estético” de la I.S. ha conllevado la reducción absoluta del arte a la mercancía, es decir, la reducción del arte a la producción de un

objeto estético inserto dentro de la lógica de la industria cultural. Por tanto, más allá de la conciencia de la I.S. de la esfera estética como esfera de producción de una “vida cotidiana” liberada, en la producción estética actual domina la igualación de la belleza con el objeto, con la mercancía. Este es el medio a través del cual la industria cultural contemporánea ha realizado el proyecto de la I.S.

Sin embargo, este proceso conserva un elemento de ambivalencia. La interpretación de la obra de arte contemporánea queda explicada desde este contexto de predominio de la mercancía. La producción artística está, hoy, más que nunca, enmarcada dentro del circuito de instituciones que sancionan la aparición de lo estético. Este proceso constituye, por tanto, un proceso de igualación de todos los objetos artísticos en cuanto mercancía. Del mismo modo que veremos que la mercancía incluye dentro de su lógica la igualación, por principio, de todos sus elementos, en el arte ocurre algo parecido. Al quedar igualadas todas las producciones artísticas en cuanto mercancías se elimina el criterio inmanente que establecía diferencias entre ellas. Si el concepto de arte burgués conservaba la huella del autor, el despliegue de una técnica propia dentro de un objeto artístico, nuestra concepción contemporánea ha superado esta relación con el arte, “reduciéndola” a una relación con mercancías. Por tanto, el criterio burgués de arte queda superado por la conversión del arte en mercancía. Una obra de arte como la *Fountain* de Duchamp podría ser hoy interpretada en este sentido: si su presentación como burla al mundo del arte fracasó por su inclusión dentro de ese mismo mundo, ensanchando hasta el absurdo el concepto burgués del arte, desde el punto de vista de la mercancía esa misma obra podría insertarse sin ningún problema en esa misma esfera. Antes por motivos puramente estéticos, revelando una crisis en el concepto vigente de arte, hoy son los criterios económicos que regulan la mercancía aquellos que podrían hacer inservible el gesto de Duchamp como gesto crítico contra la esfera del arte. Desde lugares diferentes, el gesto “anti-artístico” de Duchamp aparece por detrás de la capacidad de la industria cultural por asimilar sus propios elementos negativos. Si la I.S. supo ver la crisis que el “anti-arte” de dadá había abierto en el

concepto burgués de arte, lo cierto es que hoy podemos comprobar que todo gesto “anti-artístico” ha perdido toda su capacidad crítica en tanto la relación con el arte, y, como veremos, con el mundo de objetos en general, es una relación con mercancías, insertas en una lógica en la cual el elemento negativo parece casi eliminado.

II. Realización de la filosofía

1. ¿Qué es realizar la filosofía?

En la primera parte de la investigación, acabamos de analizar los elementos principales del proyecto situacionista de “realización de la poesía”. Como categoría que resume el proyecto de las vanguardias artísticas de “cambiar la vida”, los situacionistas establecieron el programa necesario para superar el arte como forma histórica de expresión a través de toda una serie de técnicas como el “desvío” o la “pintura industrial”. Sin embargo, la otra tradición que desemboca en la I.S. es la de la transformación política del movimiento obrero y, dentro de ella, la tradición que, desde comienzos del siglo XX, empezó a ser crítica con el proceso de ideologización de la teoría marxista que acabaría por materializarse en el marxismo ortodoxo soviético.

Este proyecto de transformación política se resumió en la expresión “realización de la filosofía”¹²⁰, cuyos elementos estudiaremos en esta segunda parte. Para contextualizarlo, es necesario decir que la I.S. tomó la transformación política de la vida cotidiana a partir de la “recuperación” y “realización” de aquellos contenidos filosóficos que se concretaron en la teoría de Marx y Engels. Antes, sin embargo, había sido Hegel quien había puesto las bases para un pensamiento que partiese de la historicización de la realidad, esto es: un pensamiento cuya tarea principal era la de explicar el cambio. Por eso, para entender el proyecto de “realización de la filosofía” es necesario comenzar por aquellos elementos que los situacionistas tomaron, de forma más o menos consciente, de la filosofía hegeliana para establecer las bases conceptuales de su proyecto de transformación consciente de la vida cotidiana.

¹²⁰ La I.S. también habla de “realización de la teoría” para referirse al mismo asunto. Usaremos indistintamente ambas expresiones.

Esta influencia, como hemos visto, también se puede rastrear en el proyecto de “realización de la poesía”, como hemos visto en dadá. Sin embargo, éste tuvo una influencia mucho más directa de las vanguardias artísticas que de la filosofía hegeliana. Aunque ya en ésta estaban dados ciertos elementos de la concepción estética de las vanguardias, como el de “fin del arte” que ya hemos visto, lo cierto es que el papel de las vanguardias fue mucho más decisivo a la hora de que apareciese la I.S. como el momento máximo de realización de las posibilidades emancipatorias del arte. Por este motivo, es necesario, ahora, comenzar por establecer las bases de la “realización de la filosofía”. Para ello, no ocuparemos, en primer lugar, de la filosofía hegeliana y el proceso de “recuperación” que los situacionistas llevaron a cabo. Lejos de pretender presentar la filosofía hegeliana en toda su absoluta complejidad, lo cual excedería en muchísimo la intención de esta investigación, queremos situar la importancia de ciertas nociones hegelianas para entender el proyecto de la I.S.

Uno de los mayores méritos de la filosofía hegeliana ha sido el de haber situado a la filosofía como un ámbito de reflexión y descripción del mundo desde un punto de vista idealista, en el cual, sin embargo, estaba incluido el momento práctico como momento de esa misma descripción idealista. Situando la labor de la filosofía en este marco, el sistema hegeliano ha podido convertirse en el armazón intelectual desde el cual se han podido construir algunas de las teorías del cambio social más importantes de los últimos siglos. Por decirlo resumidamente: ha sido la incursión de la *historia* dentro del pensamiento filosófico, y no como un objeto de conocimiento entre otros, el paso clave que dio la filosofía hegeliana dentro de la tradición filosófica occidental. Este elemento histórico quedaba también expresado en el método filosófico desarrollado por Hegel: la *dialéctica idealista*. A través de éste, todo objeto del pensamiento se insertaba dentro de un “proceso” por el cual se veía inmerso siempre en un continuo cambio, es decir, todo objeto de pensamiento estaba inserto en la historia como el proceso en el que cada objeto no permanecía nunca igual a sí mismo. Esa historia, sin embargo, era concebida dentro del

paradigma ilustrado del progreso, pero con un elemento esencial: el progreso implicaba, necesariamente, la lucha entre elementos contrarios. Cada etapa del pensamiento, cada organización social, es concebida desde el punto de vista dialéctico no sólo como una positividad, es decir, como un objeto del pensamiento; en su devenir, en su inserción en la historia, cada elemento tiene, en sí, los elementos negativos que harán que devenga en otro objeto diferente, en otro concepto, en otra organización social, etc. Por tanto, esta concepción hegeliana del progreso implica la asunción de la negatividad como momento necesario de la historia. La negatividad, aquello que amenaza al “ser”, es siempre el elemento sin el cual no habría historia.

Esta “historización” del pensamiento iba relacionada con otro concepto que será clave para el proyecto de “realización de la filosofía”: la categoría de *totalidad*. Esta categoría implica que el conjunto de contradicciones en que se basa el proceso de la historia se ven reconciliadas en un final del proceso en el que esas contradicciones desaparecerían en un estadio del conocimiento superior a esas etapas anteriores. De esta perspectiva, las contradicciones del pensamiento moderno, acuñadas en la Ilustración, se ven superadas. Ya no hay separación estricta en la teoría y la práctica. Por este motivo, la filosofía hegeliana es la primera que introduce en la historia la posibilidad de hacer de la teoría, del conjunto de conceptos y conocimientos de la filosofía occidental, una práctica, es decir, es la primera que explica, el paso históricamente determinado de la teoría a la práctica y de la práctica a la teoría.

Como es sabido, es Marx quien transfirió la dialéctica hegeliana al ámbito materialista. Con la adopción de la dialéctica idealista por parte de Marx, ahora encarnada en un pensamiento materialista, el proyecto de “realización de la filosofía” se concreta como un proyecto histórico más definido. Si en Hegel, la filosofía acababa siendo superada, “realizada” en cierto sentido, en una etapa del conocimiento superior, lo que Hegel denomina en la *Phänomenologie des Geistes*, el

“saber absoluto” (*absolute Wissen*)¹²¹, en Marx la filosofía se concretiza como la realización materialista de la historia, es decir, como la transfiguración del proceso descrito por Hegel en términos idealistas a un marco materialista. Por eso, en Marx la superación de las contradicciones conceptuales vistas desde el punto de vista idealista de Hegel se transforman en la realización de las figuras sociales de esa superación de las contradicciones, esto es, en la sociedad comunista, caracterizada, entre otros rasgos, por la socialización de los medios de producción y la sociedad sin clases.

Esta “realización materialista de la historia” es, tal vez, uno de los contenidos conceptuales que más ha influido en la corriente marxista de la que proviene la I.S. Es aquí donde se inserta el concepto contemporáneo de “final de la historia”, es aquí donde podemos situar su génesis. Tanto en Hegel como en Marx, la “realización de la filosofía” implicaba la inserción de un final al proceso histórico. Cuando la filosofía hubiera realizado sus contenidos, es decir, cuando hubiera superado todas las separaciones, distinciones, negatividades que han desgarrado el pensamiento moderno, en ese momento la filosofía habría terminado como etapa determinada de la historia humana. Esto significaba que llegaría un momento en que la propia historia llegaría a su fin desde el punto de vista de la concepción de la historia como un *telos*. ¿Qué ocurriría después de llegar a ese final? Según este esquema, las sociedades entrarían en un período de *gestión* de las victorias conseguidas, en un período de tiempo, pero no de historia. Moriría la historia para dar comienzo a una sociedad, a una realidad, sin contradicciones, reconciliada con sus potencialidades. El contenido progresivo del concepto moderno de “historia” desaparecería para dar lugar a la idea de un presente que demandaría su propia autoconservación como materialización de la historia¹²².

¹²¹ V. HEGEL, 1980, pp. 422-434.

¹²² Ésta no es la única forma de entender el concepto de “fin de la historia”. Como veremos, la I.S. desarrollará el aspecto más progresista de esta categoría, la cual implica la afirmación de la superación de un estado de cosas marcado por la opresión. El fin de la historia, identificado en la I.S. como “fin del arte” y “fin de la filosofía”, será afirmado como liberación, mientras que la interpretación que ha triunfado ha sido la conservadora, que afirma que la historia, entendida como lucha dialéctica, ha terminado porque nunca hubo nada por lo que luchar. Una clasificación de las cuatro determinaciones

Los situacionistas se situaron en esta perspectiva radicalmente hegeliana para entender que tanto el proyecto de las vanguardias como el del marxismo no ideológico eran formas históricas de expresión y transformación social. Por eso, es tan importante las limitaciones, y superaciones, que encontraron en cada esfera de la acción humana. Su esfuerzo es el mismo que el proyecto hegeliano por situar toda esfera de la “conciencia” como un paso dentro del proceso más general de despliegue de la razón. Ya hemos visto en la primera parte de esta investigación qué significaba la “realización del arte” y la sentencia de la “muerte del arte” asociada a ella. ¿Qué significa, ahora, la “realización de la filosofía” y la sentencia del “fin de la historia” entendido como el fin de la lucha por una vida cotidiana liberada?

Dentro del campo marxista, la “realización de la filosofía” se tendió como la realización del Estado de los trabajadores, tal y como se proclamó la DDR (*Deutsche Demokratische Republik*), país adherido al “socialismo real”, cuyo eje central era la URSS. Esta forma de organización social implicaba la idea de que, con la Unión Soviética, la historia ya había acabado. La filosofía del proletariado, es decir, el conjunto de conceptos y categorías que se habían desarrollado para pensar las posibilidades de superación del sistema capitalista, ya se había realizado en el Estado socialista. El proletariado ya no tenía que seguir luchando por su liberación puesto que ya había cumplido su sueño.

Pese a que el Estado socialista se encontraba siempre en relación de conflicto con el capitalismo occidental, dentro de sus fronteras, tanto teóricas como prácticas, el “socialismo real” se entendía como una organización social que, en lo esencial, no podía ser mejorada. La “realización de la filosofía” marxista ya era un hecho, es decir, había pasado de ser un “objeto del pensamiento” (*Gegenstand*) a un hecho social (*Faktum*). ¿Qué le quedaba, entonces, por hacer al Estado soviético? Gestionar su victoria frente a las amenazas del capitalismo y del resto de “ideologías” marxistas (maoísmo, troskismo, etc.). Con ello, desaparecía también la posibilidad de un

posibles del concepto “fin de la historia” la podemos encontrar en SLOTERDIJK, 2010, pp. 277-278.

pensamiento crítico interior al marxismo. No podía existir crítica si el Estado soviético no podía ser mejorado en sus aspectos esenciales. La crítica sólo podía tener sentido en el momento histórico en el que el proletariado se situaba, todavía, en una relación negativa con la realidad capitalista. En el momento en que ésta desapareció, lo hizo también la necesidad de un pensamiento crítico. Toda actividad crítica tenía que aparecer, por tanto, como una traición al proyecto revolucionario marxista y un ataque al conjunto, a la totalidad, de la “realización de la filosofía” del proletariado.

Por lo tanto, esta conciencia de ser la materialización de un proyecto filosófico y político alumbró un tipo de sociedad totalitaria en el que ya no podía existir ningún elemento crítico. En el momento en que el socialismo real se concibió a sí mismo como la “realización de la filosofía socialista” se demostró de un modo eminentemente práctico que los conceptos hegelianos de “historia” y “dialéctica” contenían una relación perversa en lo que concernía a su progresiva identificación. El *telos* que había situado Hegel al final de la historia era ya el límite a la historicidad, esto es, el límite inherente a todo proceso social. La consecuencia teórica del triunfo del “socialismo real” fue la comprobación de que todo sistema filosófico que pretende situarse más allá de la historia, es decir, más allá del proceso de transformación de las condiciones de producción de vida, acababa produciendo un tipo de organización social de corte totalitario. Esta *teleología* del socialismo real le condenó a convertirse en la materialización de una “totalidad de la historia” que ya se creía realizada y que, por lo tanto, no dejaba ninguna alternativa a su final ya predispuesto.

Los situacionistas, aún siendo presa también de este objetivismo de la historia¹²³ y de una cierta teleología, supo “vacunarse” contra esta enfermedad que

¹²³ Este “objetivismo” de la I.S. es una de los elementos desde los cuales el marxismo “situacionista” adelantó al marxismo “ideologizado”. Ya desde Marx hay elementos que apuntan a que su concepción del capital retiene todavía elementos de ese objetivismo ciego hegeliano, expresado ahora en una cierta necesidad histórica del modo de producción capitalista, incluyendo toda su capacidad destructiva. V., MEW, 3, p. 69; MEW, 4, p. 91; MEW, 9, p. 224; MEW, 9, 222, en especial en relación el análisis que

acusaba el marxismo, a través de la asunción de una “dialéctica negativa” como método irrenunciable a toda teoría y práctica. Concretamente, esto significaba que toda categoría, todo concepto, tenía que ser puesto siempre en cuestión para poder demostrarse así su verdad, para poder llegar a ser, realmente, la formulación de un proyecto que podía materializarse. Desde esta conciencia dialéctica, la I.S. pudo establecer una crítica certera al socialismo real, evidenciando que aquello que caía bajo el rótulo de “socialismo” no era más que una “ideología revolucionaria”, esto es, un modo falsificado de relación con la realidad que pretendía pasar por teoría revolucionaria. El “socialismo real” no era la “realización de la filosofía”, la realización de una teoría marxista, cuya aspiración última tenía que ser la sociedad sin clases. Lejos de esta promesa, el bloque del Este no era a los ojos de la I.S. una forma diferente de “espectáculo”. Era una organización social totalitaria disfrazada de ideología revolucionaria.

2. La vuelta a un hegelianismo revolucionario

El peso que tiene la cuestión de la “realización de la filosofía” que acabamos de describir descansaba en la *recuperación* de lo que se ha denominado “marxismo hegeliano” que comienza a desarrollarse a principios de los años 20 del siglo pasado, pero que va a tener su época de máximo desarrollo durante los años 60. Esta recuperación viene dada por la necesidad de encontrar un modo de salvar al marxismo de todas sus deformaciones. Éste se había convertido en una nueva

hizo Marx de la colonización de la India y su asombrosa defensa de la destrucción de la sociedad tradicional hindú como único medio de crear una sociedad capitalista, después de la cual podría aparecer el verdadero reino de la libertad, esto es, una sociedad sin clases. Los escritos de Marx sobre la colonización de la India son la corroboración de una tendencia dentro del marxismo que no ha hecho más que acentuarse desde su formulación por parte de Marx, como es la de entender el capital como una fuerza ciega y necesaria cuya capacidad productiva implica la aparición de las contradicciones históricas que harán posible la aparición, a su vez, de la sociedad sin clases. En otras palabras: para que pueda darse históricamente las condiciones para el comunismo es necesario que antes el capitalismo haya destruido todo vestigio de cualquier organización social anterior a él, sin importar si estas formas sociales contenían un grado de libertad o progreso mayor que el que prometía el capital. El desarrollo de esta tesis se puede ver en MESA, 2004.

ideología, el *Diamat* (*dialektischer Materialismus*), que servía como una *ciencia* omniabarcante por la cual se podía explicar absolutamente todo acontecimiento social y natural. Frente a ello se intentó recuperar la base del marxismo, esto es, la dialéctica hegeliana, para poder así rescatar al materialismo histórico de su conversión en mera ideología, en una religión de Estado.

Ahora, queremos examinar dos de los elementos fundamentales que se recuperan de la filosofía y que ya hemos comentado brevemente más arriba: la dialéctica y la categoría de “totalidad”.

2.1. Dialéctica

El papel que el *Diamat* (*Dialektische Materialismus*) le asignaba a la dialéctica era completamente diferente de aquel que tenía en la dialéctica hegeliana y marxista. Como método filosófico para gestionar el proceso de la realización del materialismo histórico, éste no podía ser dialectizado, es decir, no podía, a su vez ser objeto de crítica, apuntando, con ello, a un nuevo final de la teoría. El proceso de superación del modo de producción capitalista había avanzado dialécticamente, pero su final, representado en la ideología soviética, había acabado con las contradicciones de dicho proceso. Esto suponía la imposibilidad teórico-práctica de establecer una “negación determinada” (*bestimmtes Negation*) al mismo final, es decir, imposibilitaba la aparición de nuevos elementos críticos dentro del pensamiento.

Desde la dialéctica hegeliana sólo es posible negar un momento del proceso si éste todavía continúa abierto. Al negar la posibilidad de establecer dicha “negación determinada”, se negaba también la posibilidad de la crítica. Al volver a introducir la dialéctica en la base misma del marxismo por parte de ese “marxismo hegeliano” que veremos más adelante, que quería volver a introducir a Hegel en la ciencia de la historia de Marx, se estaba afirmando el hecho de que el *Diamat* no era el método filosófico correspondiente al final del proceso del marxismo, sino, *solamente*, un momento de dicho proceso.

Marx había establecido el método dialéctico para la historia añadiéndole un elemento que será clave para poder entender esta recuperación de Hegel, y de Marx. La dialéctica aparece en la teoría marxista no sólo como el despliegue de una razón objetiva sino como la inserción del elemento subjetivo dentro de ella. Es decir, *Marx introduce la subjetividad dentro del proceso de la historia*. Con esto, no quedaba eliminada la subjetividad como categoría, sino que quedaba inserta en el mismo proceso de descripción de las estructuras capitalistas. Aunque parezca un elemento sin demasiada importancia, supone la base con la que establecer una crítica a ese “objetivismo de la historia” que esta inserto en este proceso de “ideologización” del marxismo, caracterizado por la idea del “fin de la historia”. Si la historia es un proceso que puede llegar a su acabamiento, y en el cual desaparece la crítica a esas mismas condiciones, entonces ésta queda reducida a un ámbito subjetivo: es sólo desde la resistencia de un pensamiento que se sitúa, necesariamente, fuera de la realidad totalitaria el que puede seguir produciendo instancias de pensamiento crítico. Este pensamiento ya no puede ser objetivo, en tanto que la objetividad inmanente se considera como la realización de la filosofía que, justamente, pretendía hacer de la crítica el momento teórico de la transformación práctica. Por lo tanto, el “objetivismo” aparece aquí como uno de los elementos que, desde el problema de la subjetividad dentro de esta recuperación de la filosofía hegeliana, fue puesto en el centro de la crítica establecida por el marxismo hegeliano¹²⁴.

Para la I.S., la dialéctica es una de las categorías fundamentales desde donde operará su recuperación del marxismo como filosofía revolucionaria. Para los situacionistas, la dialéctica es caracterizada del siguiente modo:

¹²⁴ Esta idea ha sido desarrollada de forma magistral por Benjamin en su *Tesis sobre la filosofía de la historia*. V. BENJAMIN, 1978, pp. 691- 704.; Ver también LAMO DE ESPINOSA, 1981. p. 117. Los análisis de Benjamin sobre esta idea son uno de los motivos “subterráneos” de todo el marxismo hegeliano. Su influencia es tan grande que es posible rastrearla en la mayoría de trabajos de la *Frankfurter Schule* sobre las relaciones entre la historia, el objetivismo y el positivismo en su relación con el método dialéctico.

“(…) la pensée qui ne s’arrête plus à la recherche du sens de l’étant, mais s’élève à la connaissance de la dissolution de tout ce qui est; et dans le mouvement dissout toute séparation” (SDE, Tesis 75)¹²⁵

La dialéctica es el método que el proletariado debe tomar para llevar adelante su proyecto revolucionario:

“Quand le prolétariat manifeste sa propre existence en actes que cette pensée de l’histoire ne s’est pas oubliée, le démenti de la conclusion est aussi bien la confirmation de la méthode” (SDE, Tesis 77)¹²⁶

Por lo tanto, es necesario volver a Hegel para encontrar en él el método que lleve al proletariado a la revolución:

“La pensée de l’histoire ne peut être sauvée qu’en devenant pensée pratique; et la pratique du prolétariat comme classe révolutionnaire ne peut être moins que la conscience historique opérant sur la totalité de son monde” (SDE, Tesis 78)¹²⁷

La importancia de Hegel consiste para la I.S. en que fue el último eslabón de una tradición de la filosofía que, con él, llegó a su ansiado final en tanto que pura especulación para convertirse en teoría de la práctica:

“Hegel a fait, pour la dernière fois, le travail du philosophe, “la glorification de ce qui existe”; mais déjà ce qui existait pour lui ne pouvait être que la totalité du mouvement historique. La position *extérieure* de la pensée étant en fait maintenue, elle ne pouvait être masquée que par son identification à un projet préalable de l’Esprit, héros absolu qui a fait ce qu’il a voulu et voulu ce qu’il a fait et dont l’accomplissement coïncide avec le présent. Ainsi, la philosophie qui meurt dans la pensée de l’histoire ne peut plus glorifier son monde qu’en le reniant, car pour prendre la parole il lui faut déjà supposer finie cette histoire totale où elle a tout ramené; et close la session du seul tribunal où peut être rendue la sentence de la

¹²⁵ “(…) el pensamiento que ya no se detiene en la búsqueda del sentido de lo existente, sino que se eleva al conocimiento de la disolución de todo lo que es; y en el movimiento disuelve toda separación” (SDE, Tesis 75).

¹²⁶ “Cuando el proletariado manifiesta por su propia existencia en actos que este pensamiento de la historia no se ha olvidado, el desmentido de la conclusión es también la confirmación del método” (SDE, Tesis 77).

¹²⁷ “El pensamiento de la historia no puede ser salvado más que transformándose en pensamiento práctico; y la práctica del proletariado como clase revolucionaria no puede ser menos que la conciencia histórica operando sobre la totalidad del mundo” (SDE, Tesis 78).

vérité” (SDE, Tesis, 76)¹²⁸

Desde esta perspectiva, la teoría de Marx aparece en su verdadera tarea:

“La théorie n’a plus à connaître que ce qu’elle fait. C’est au contraire la contemplation du mouvement de l’économie, dans la pensée dominante de la société actuelle, qui est l’héritage *non renversé* de la part non dialectique dans la tentative hégélienne d’un système circulaire; c’est une approbation qui a perdu la dimension du concept, et qui n’a plus besoin d’un hégélianisme pour se justifier, car le mouvement qu’il s’agit de louer n’est plus qu’un secteur sans pensée du monde, dont le développement mécanique domine effectivement le tout. Le projet de Marx est celui d’une histoire consciente. Le quantitatif qui survient dans le développement aveugle des forces productives simplement économiques doit se changer en appropriation historique qualitative” (SDE, Tesis 80)¹²⁹

Por lo tanto, vemos cómo esta reivindicación de Hegel está ya en la Internacional Situacionista como uno de los elementos filosóficos más importantes del proyecto de “realización de la filosofía”¹³⁰. Sin embargo, aunque la dialéctica tiene un papel central en el desarrollo teórico de la recuperación del marxismo como teoría

¹²⁸ “Hegel hizo por última vez el trabajo del filósofo, la glorificación de lo que existe; pero aquello que existía para él ya no podía ser sino la totalidad del movimiento histórico. La posición exterior del pensamiento, que en realidad se mantenía, sólo podía ser enmascarada mediante su identificación con un proyecto previo del Espíritu, héroe absoluto que ha hecho lo que ha querido y ha querido lo que ha hecho, y cuya realización coincide con el presente. Así, la filosofía que muere en el pensamiento de la historia no puede ya glorificar su mundo más que renegando de él, pues para tomar la palabra es preciso suponer concluida esta historia total allí donde ella condujo todo; y cerrar la sesión del único tribunal donde puede ser dictada la sentencia de la verdad”.

¹²⁹ “La teoría no tiene que conocer más que lo que ella hace. Por el contrario, la contemplación del movimiento de la economía, en el pensamiento dominante de la sociedad actual, es la heredera no subvertida de la parte no dialéctica del intento hegeliano de componer un sistema circular: es una aprobación que ha perdido la dimensión del concepto y que no necesita justificarse en un hegelianismo, puesto que el movimiento que se trata de ensalzar no es más que un sector sin pensamiento del mundo, cuyo desarrollo mecánico domina efectivamente el todo. El proyecto de Marx es el de una historia consciente. Lo cuantitativo que surge en el desarrollo ciego de las fuerzas productivas simplemente económicas debe cambiarse por la apropiación histórica cualitativa”.

¹³⁰ Sobre la cuestión de la “realización de la filosofía” en relación a esta temática hegeliana que estamos viendo, queremos destacar unas palabras de Guy Debord a Constant sobre este tema:

“(…) Creo que la importancia del materialismo dialéctico, su decisivo (aunque explotada de una forma insuficiente) progreso en la historia de las ideas, es, por encima de todo, la *supremacía de la práctica*, la noción de *praxis* que contiene y supera la reflexión teórica, la cual es en sí misma inseparable de la praxis (...) En definitiva, lo que sigue faltando en la I.S. es la dialéctica”

Cor. Vol. 1., Carta de Guy Debord a Constant, 26 de abril de 1959.

crítica, lo cierto es que cierta experiencia histórica nos ha enseñado los límites, y los peligros, de situar el método dialéctico en el centro de la teoría. Basar una filosofía del cambio social en una filosofía dialéctica como la hegeliana hace de la emancipación una cuestión de conflictos entre entidades contrarias, es decir, entidades que no se pueden identificar entre ellas, es decir, entidades que, por definición, no se pueden reconocer (*anerkennen*)¹³¹ mutuamente. Sin embargo, como hemos visto, al final del proceso dialéctico se sitúa la reconciliación en la que el espíritu acaba por volver a sí de tal forma que el objeto de su conocimiento es él mismo. En Hegel, esto significaba la realización del Estado prusiano; en Marx, la sociedad sin clases.

Lejos de cumplirse esta definición teórica, lo que nos enseña la historia del siglo XX es que la teórica realización del Estado socialista en la Unión Soviética se convierte al final en la dictadura del proletariado. Nos es lícito pensar que, al situar Hegel una reconciliación al final del proceso dialéctico, lo que hace es concebir dicho proceso como *limitado*. En este sentido, el antagonismo acaba por disolverse de una forma dictatorial, es decir, a través de la realización de un saber que, por ser absoluto, no puede más que ser obedecido en su condición infalible. La filosofía hegeliana, por tanto, ha servido para justificar desde cierto punto de vista y a través de la recuperación de ciertos elementos de su filosofía un tipo de organización social que, lejos de cumplir la promesa de emancipación, la ha convertido en imposible.

Nos podríamos preguntar, legítimamente, si no sería necesario establecer una dialéctica que no tuviera una resolución feliz, una resolución racional, una reconciliación situada al final del proceso. Claramente, esto supondría dejar abierto el dilema de la Modernidad, entendido de forma filosófica como la identidad de la relación sujeto-objeto, a la vez que la introducción de una instancia “dramática”, trágica, en la conciencia de la Modernidad. Con ello, ganaríamos una relatividad histórica en la que toda organización social no pudiera más que ser concebida como

¹³¹ Es la *Anerkennung* el concepto que usa Hegel en la *Phänomenologie des Geistes* para referirse al reconocimiento mutuo que se busca en la “Dialéctica del amo y del esclavo” y que, formalmente, es la lucha histórica entre el proletariado y la burguesía. V., HEGEL, 1980, pp. 109-116.

parte de un proceso *sin fin*, desde la perspectiva general de que *toda sociedad, incluso la supuestamente revolucionaria, debe ser también transitoria*¹³².

En la cuarta parte de esta investigación nos ocuparemos de este problema a través de uno de los elementos clave de la dialéctica, es decir, a través de la pregunta por la *identidad*. Con ello, intentaremos apuntar a una superación de la identidad, y, de alguna manera, del método dialéctico como método de un pensamiento transformador, desde los límites y problemas que estamos viendo aquí, es decir, desde las consecuencias históricas que el pensamiento dialéctico, eso sí, deformado en los aspectos que estamos viendo, ha producido.

2.2. De la totalidad al totalitarismo¹³³

Otro de los puntos principales de recuperación de la filosofía hegeliana es la categoría de “totalidad”¹³⁴. Para Hegel, todo saber se enmarca dentro de una perspectiva unitaria, donde cada elemento del sistema forma parte del todo. De este modo, Hegel intentó superar la división de esferas de conocimiento llevada a cabo por la filosofía de Kant y que daría lugar a la ciencia burguesa, ejemplificada por el positivismo del siglo XIX. Para Marx, por su parte, también se sitúa en la necesidad de superar la compartimentación del conocimiento. Desde su perspectiva, la separación de esferas de conocimiento es fruto de la división social del trabajo, la cual afecta tanto al trabajo industrial como al trabajo intelectual. Uno de los retos del marxismo era, justamente, vencer esta división de las tareas sociales a través de la reapropiación de los medios de producción, es decir, de los medios por los que el

¹³² Esta es la tesis fundamental de Adorno en su *Negative Dialektik*. V., ADORNO, Theodor W., 1973. La reformulación de la dialéctica hegeliana que hace Adorno elimina la promesa efectiva de liberación, pero gana el elemento trágico que impide que toda conformación del ser se pueda revelar como absoluta.

¹³³ Sobre la relación de la filosofía occidental como filosofía idealista y su relación con el totalitarismo político ver MATE, MAYORGA, 2000, pp. 45-67.

¹³⁴ Para una visión más general de la importancia de esta categoría más allá del papel que tuvo en la I.S., y para entenderla como categoría vertebradora de lo que se ha venido en llamar “Western Marxism”, v. JAY, 1984.

proletariado podía garantizar su subsistencia y transformar el mundo en su beneficio¹³⁵.

Para la I.S., la categoría de “totalidad” tiene un sentido parecido al hegeliano y al marxista, pero adaptado a las circunstancias materiales de su contexto. Parten de dicha separación de esferas para afirmar la desfragmentación de la experiencia, esto es, el hecho de que cada esfera de la cotidianeidad, de la forma de vida del “espectáculo”, se había aislado completamente del resto. La novedad de la recuperación de esta categoría es que no sólo queda circunscrita a una mera perspectiva epistemológica (Hegel), ni tampoco a su aplicación al mundo del trabajo; es el conjunto de todas las esferas de acción disponibles las que se han visto aisladas, alienadas las unas de las otras. La “totalidad” es la categoría por la que los situacionistas intentan recuperar la unidad de la experiencia de toda la vida cotidiana, desgarrada en multitud de ámbitos diferentes, reduciendo el conjunto de experiencias disponibles a la esfera propia de acción. Es esta perspectiva la que intenta volver a introducir la posibilidad de acceso a todas las experiencias disponibles, es decir, es la categoría por la que se intenta recuperar una vida cotidiana no amputada en diferentes esferas separadas unas de otras. Es, por tanto, el instrumento filosófico, la herramienta conceptual, con la que superar la separación de esferas en las que el “espectáculo” había reducido la experiencia contemporánea. Es, también, la superación de esa división espacial de la ciudad que ya hemos visto en Lefebvre, estableciendo la relación necesaria entre todos los elementos que conforman una ciudad y que producían la compartimentación de la experiencia de la vida cotidiana. En definitiva, es la categoría con la que superar la “alienación” (*Entfremdung/Entäusserung*) en la que se había convertido la vida cotidiana en el contexto de los situacionistas.

¹³⁵ Un ejemplo de cómo las diferentes esferas del conocimiento marxista están atravesadas por la categoría de totalidad lo podemos encontrar en Korsch, 1971, pp. 99 y ss., en donde se establece especialmente la relación entre la crítica de la ideología y la crítica de la economía política, reivindicando la unidad de la filosofía de Marx y cómo la crítica de la economía política incluye, *dentro de sí*, la crítica de la ideología como su base fundamental.

Pese a esta recuperación por parte de los situacionistas, el concepto de “totalidad” sí que tuvo una materialización social en el mismo contexto de esta recuperación. Esta materialización está relacionada con la propia organización de la URSS como ejemplo de organización social “marxista”. Como hemos apuntado antes, el *Diamat* había ocupado el lugar del modelo teórico de la transformación social. Una de las características de éste era la perspectiva ganada de la sociedad soviética como la “realización” de la filosofía marxista. Esta “realización” implicaba la idea del “fin de la historia” como el acabamiento del proceso dialéctico descrito por Hegel y materializado por Marx. Por decirlo esquemáticamente: el *Diamat* se convirtió en el método filosófico del marxismo en el momento en que éste se convirtió en “ideología de la revolución” y, por lo tanto, suspendió la posibilidad de seguir produciendo “historia”.

Si esta historia ya había “acabado” la realización de sus contenidos emancipadores, es decir, ya había realizado su *telos*, entonces la Unión Soviética tenía que aparecer como una sociedad en la que todos los elementos de dicha organización social emancipada ya estaban dados. La materialización de la revolución era ya un hecho. En este acontecimiento, ¿no podemos ver la constitución de una sociedad en la que el conjunto de elementos que la conforman tienen ya una relación determinada entre sí, no pudiendo quedar ninguno de dichos elementos aislados? La posibilidad de una esfera no integrada dentro del sistema, como ocurre en el concepto kantiano de “arte”, implicaba la posibilidad de convertirse en una esfera de producción de elementos críticos de esa misma sociedad, es decir, que podía convertirse en una amenaza, sancionada ahora como “contrarrevolucionaria”.

Por tanto, lo que queremos afirmar es que *la URSS es la realización invertida de la categoría hegeliana de “totalidad”*¹³⁶. Desde la idea de una perspectiva globalizadora de la experiencia social, que fuese reflejo del conjunto de conocimientos disponibles, se

¹³⁶ Esta “realización invertida de la categoría de “totalidad” la podemos comprobar, también, dentro del pensamiento fascista. V. MARCUSE, 1955, pp. 402-409.

pudo concebir un tipo de sociedad caracterizado por el control férreo del Estado, el cual era la encarnación del desarrollo del conocimiento. Es, en definitiva, el paso de la “totalidad” al “totalitarismo” el que marca la materialización invertida de la categoría hegeliana. Si para Hegel, Marx y la I.S., la perspectiva de la totalidad pretendía superar la “alienación”, la “separación” del sujeto con respecto a su mundo, en el *Diamat* esa distancia se cubrió completamente. La distancia se convirtió en identificación absoluta, eliminando la posibilidad de permanencia de ciertas esferas de producción de pensamiento crítico. En este sentido, el momento emancipatorio que hemos visto que contenía el concepto de “autonomía del arte” de la *Frankfurter Schule* recobra todo su sentido: en una sociedad que había materializado la categoría hegeliana de “totalidad” de un modo invertido, el arte, convertido en la única esfera autónoma del resto de la organización social, se convierte, efectivamente, en la posibilidad de producir un pensamiento no identificado con la sociedad totalitaria. Por lo tanto, el paso de la “totalidad” al “totalitarismo” es el paso de la superación de la distancia entre el sujeto y el objeto, por decirlo en términos clásicos, y su realización invertida, en la que dicha superación se convierte en *identificación absoluta*¹³⁷.

2.2.1. La Dialéctica de la Ilustración

Es ahora el momento de llevar un poco más allá la recuperación de las categorías de “dialéctica” y “totalidad” de la filosofía hegeliana. Como acabamos de ver, éstos no son elementos aislados y de poca importancia dentro de los conceptos hegelianos. En su recuperación, los situacionistas pudieron volver a usar esos conceptos desde un punto de vista emancipatorio, con lo cual ganaron una

¹³⁷ El componente totalitario del marxismo es, según Lamo de Espinosa, fruto de la negación teórica de la dialéctica comunicativa. Esta podría ser una forma de referirse al aspecto comunicacional del problema, es decir, a la cuestión de una dialéctica que se cierra en falso, buscando una salida a la dialéctica de la Ilustración a través de la *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas. V., Lamo de Espinosa, 1981, p. 167.

perspectiva diferenciada, y en cierto sentido original, del panorama filosófico de su tiempo. Ahora bien, estos conceptos no son sólo, como hemos venido apuntando, las bases del pensamiento emancipatorio, por lo menos en su versión marxista; lo son, también, de la Ilustración (*Aufklärung*) como paradigma de un proyecto civilizatorio completo. El marxismo es la teoría radical de la emancipación formulada por la filosofía de la Ilustración. Al quedar aquel “realizado” de un modo inverso, es decir, al quedar la “dialéctica” y la “totalidad” materializados en organizaciones sociales fascistas y totalitarias, estas categorías quedaron despojadas, prácticamente, de su potencial crítico. Sin embargo, si es verdad que el marxismo es la radicalización del paradigma de la Ilustración, ¿no implicaba, necesariamente, la crisis de estas dos categorías la crisis del paradigma ilustrado en lo que éste tenía de proyecto de emancipación, de proyecto de instauración de la razón en la realidad?

Esta es la tesis de largo recorrido que intentamos defender en esta investigación: con la crisis teórica y práctica de los movimientos revolucionarios de los 60, en los que la I.S. es su expresión más lúcida y radical, no sólo entró en crisis el marxismo como teoría de la transformación social, sino que, debido a la profundidad de la crisis, también entró en colapso el paradigma de la Ilustración como conjunto determinado de conceptos que intentó situar como fin de la filosofía la instauración de la razón en la realidad. Por eso, nuestra tesis afecta no sólo al marxismo como momento del pensamiento emancipador; afecta, también, a los fundamentos de la Ilustración como proyecto de la racionalidad.

¿En qué modo afecta esta crisis al paradigma ilustrado? ¿En qué consiste la radicalidad de esta tesis? ¿Por qué la materialización “negativa” de las categorías hegelianas de la “dialéctica” y de la “totalidad” implican el cuestionamiento del paradigma de la Ilustración? Para contestar a estas preguntas nos ocuparemos ahora de una de las obras clave de la filosofía del siglo XX como fue *Dialektik der Aufklärung* de Theodor W. Adorno y Marx Horkheimer. Esta obra supone uno de los estudios más importantes sobre los límites internos del paradigma ilustrado. Es la

constatación de cómo dicho proyecto, en el que ambos autores estaban comprometidos desde el *Institut für Sozialforschung* se resquebraja por dentro y de cómo hacía aparecer aporías que, en gran parte, ya parecían irresolubles¹³⁸.

En esta obra se enuncia una idea que es definitiva para el futuro del proyecto ilustrado a partir de la culminación de la filosofía hegeliana como cénit de dicho proyecto¹³⁹. Esta idea consiste en afirmar la relación dialéctica entre mito e Ilustración. Por un lado, el mito, la explicación de los fenómenos naturales anterior a la aparición del pensamiento racional, era ya una forma de Ilustración, piensan Adorno y Horkheimer, una forma de dar explicación a fenómenos hasta entonces relacionados con la voluntad incognoscible de los dioses; por otro lado, y este es el elemento más polémico, observan que el proyecto ilustrado de introducir la razón dentro del mundo social había acabado en un proceso de racionalización, definido ya por Weber, en el que la razón explicativa se había convertido en razón calculadora. La Ilustración, pensaban, había degenerado en un proyecto civilizatorio totalitario, en cuanto que el proceso por el que el sujeto tenía que conformarse a sí mismo y al mundo que le rodeaba se había convertido en un proceso de dominación tanto de su propia interioridad, lo cual ya hemos visto más arriba en relación al tema de los “instintos” en Marcuse, como de su mundo exterior. El proyecto de la Ilustración, emancipador de las fuerzas irracionales de la naturaleza, acabó por convertirse en el proceso del *sacrificio de sí* y de la *explotación de la naturaleza* por parte del individuo moderno:

¹³⁸ Tras este texto, Adorno intentó buscar esa salida a la aporía en su “*Ästhetik Theorie*”, relacionando la superación de esas contradicciones con la vuelta a la estética y el estudio de la producción artística, mientras que Horkheimer escribió su *Eclipse of Reason*, vinculando la salvación del proyecto ilustrado a una vuelta a Kant. V., ADORNO, 1984; HORKHEIMER, Marx; *Eclipse of Reason*. Continuum, New York/London, 2004.

¹³⁹ La idea de que Hegel es la culminación de la Modernidad está explicitada de manera clara en Habermas. V., HABERMAS, Jürgen; *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, pp. 34-58.

“Der Mythos ist Aufklärung; Aufklärung schlägt in Mythologie zurück”

(ADORNO/HORKHEIMER, 1984, p. 16)¹⁴⁰

Esta es la tesis central de *Dialektik der Aufklärung*. De esta tesis se pueden deducir muchos de los temas que ocuparán a los miembros de la *Frankfurter Schule* durante las décadas siguientes. De entre todos ellos, es de especial importancia para nuestro tema la cuestión del *positivismo*. Esta dominación de la naturaleza, tanto interior como exterior, tenía como consecuencia que el conocimiento se veía reducido al trato con objetos, con cosas, con *hechos*. Éstos no se situaban en una perspectiva de totalidad ni dentro de un proceso dialéctico. El método científico, máxima concreción epistemológica de la Ilustración, acaba por reducir el conjunto de objetos de conocimiento a meros hechos aislados los uno de otros, eliminando la conexión entre esos elementos. Con ello, el elemento trascendente, ganado por la filosofía kantiana y desarrollado por Hegel, desaparecía. Es la aparición de la ciencia burguesa la que culmina en el campo de la epistemología el proceso descrito por Adorno y Horkheimer. Los análisis que hemos hecho sobre el proceso de “ideologización” del marxismo inciden en este sentido. Justamente, el marxismo comienza dicho proceso cuando se convierte en una *ciencia proletaria*, esto es, cuando abandona la perspectiva de la “totalidad” y la dialéctica como método. Por tanto, podemos establecer una conexión directa entre ese proceso de ideologización del marxismo, con el proceso de degeneración de la Ilustración en positivismo y, por tanto, con el abandono de los elementos más emancipadores de la filosofía hegeliana. La realización invertida de las categorías de Hegel no fue más que su conversión en categorías funcionales al positivismo. La “totalidad” se convirtió en “totalitarismo”; la dialéctica se entendió desde la realización de su *telos*, eliminando el elemento negativo del conocimiento. Al tratar con hechos, éstos ya aparecían como elementos cerrados, ante los cuales el pensamiento no podía oponer crítica. Su conocimiento

¹⁴⁰ “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”, ADORNO, HORKHEIMER, 2004, p. 56.

implicaba la descripción exacta de su ser, de su ontología. Por lo tanto, el elemento negativo que estaba inserto en la dialéctica hegeliana desaparecía por la voluntad descriptiva del positivismo.

La tesis central de *Dialektik der Aufklärung* tiene una importancia fundamental para nuestra investigación. Demuestra la importancia de dos elementos fundamentales que tienen ver directamente con el proyecto de la I.S.: por un lado, la degeneración de la Ilustración en proyecto totalitario; por otro, la constatación de que esa degeneración es interna al mismo proyecto ilustrado. ¿En qué afecta esto a los situacionistas? Lejos de verse desarrollado en toda su potencia, el marxismo soviético no fue nada más que la “descomposición” del marxismo. Por contra, es en la I.S. donde vemos el cénit del proyecto emancipador del marxismo. Es en su proyecto donde vemos una radicalización de aquellas categorías marxistas que, en su contexto, podían servir para una transformación de la vida cotidiana. Uniendo el proyecto de las vanguardias y el del marxismo revolucionario, la I.S. es el momento de desarrollo del pensamiento marxista de una forma que no había sido posible hasta ellos.

Sin embargo, y como consecuencia de la influencia de Hegel en su proyecto, la I.S. también estuvo inmersa en esa crisis descrita por Adorno y Horkheimer. Su proyecto es, en este sentido en tanto proyecto radical de emancipación, el proyecto de radicalización de la Ilustración, esto es, fue un proyecto basado, también, en el control y dominación de la vida cotidiana¹⁴¹. Desde la consideración de esa génesis

¹⁴¹ Si en un primer momento la I.S. abrazó una “totalidad del campo de la cultura”, posteriormente abrazó el campo de la lucha marxista. En ambos casos, las dos esferas no llegaron a fundirse verdaderamente. V. PERNIOLA, 2007, pp. 73-79. En su primera época, y aunque pueda parecer sorprendente, declaraban lo siguiente en torno a su relación con el mundo de la política:

“En cuanto a la alianza con la política, en primer lugar es necesario ser lúcido. Algunas veces es sentimentalmente inconveniente. Nosotros pasamos. A pesar de la importancia de los eventos inesperados de mayo (1958) en Francia, sólo hemos participado dentro de nuestras capacidades como individuos en los pobres intentos de la izquierda en la resistencia. Aceptar una alianza ideológica con una de las tendencias que son tan mal dirigidas es impensable”

hegeliana, sus contradicciones, aparte de las propiamente internas por la dialéctica entre el arte y la política, son las mismas que describen Adorno y Horkheimer. A la vez, y como venimos defendiendo, al ser el último proyecto de realización del paradigma ilustrado es, también, el primer proyecto que lo supera. Como hemos dicho más arriba, los situacionistas son la última etapa de la Ilustración, a la vez que el primero de la época de la Posmodernidad. En un proceso que podríamos describir con categorías hegelianas, podríamos decir que, al llevar el proyecto ilustrado a su máximo desarrollo, esto es, también a sus máximas contradicciones, puso las bases para la superación de los conceptos y categorías básicas de la Ilustración. Por eso, es el puente, la bisagra entre el proyecto de la Ilustración culminado por la filosofía hegeliana y nuevas formas de pensar, de la cual nos ocuparemos en la cuarta parte de esta investigación.

Desde el punto de vista del componente “artístico” de la I.S., esta necesidad ilustrada de control de todos los dominios de la vida social produjo un problema importante. Para las vanguardias, en especial para el surrealismo, una de las ideas fundamentales es la de la aparición de lo “maravilloso”, de lo “inesperado”. ¿Qué implica este proyecto? *La imposibilidad de su cálculo*. No se puede calcular lo “maravilloso”, no se puede calcular aquello que, por definición, va más allá de cualquier tipo de control. Lo “maravilloso” es, justamente, la aparición de lo que está más allá la razón, en concreto, más allá de la razón calculadora. Desde la perspectiva de los situacionistas del control de todos los elementos de la organización de la vida cotidiana, el proyecto surrealista de aparición de lo “maravilloso” queda imposibilitado.

Más allá de la contradicción dentro del proyecto de la I.S., este elemento central del surrealismo choca con el materialismo histórico como método filosófico del marxismo. Al adoptar esta perspectiva, el materialismo histórico aparecía como el método de control y “recuperación” de los medios con los que organizar la vida

cotidiana. Sin embargo, lo “maravilloso” es el reino de lo que no puede controlarse, de lo que no puede producirse, de lo que sólo puede aparecer. La necesidad de la historia que introduce el materialismo histórico destruye la posibilidad de lo maravilloso. Todo el ámbito de acontecimientos que reclamaban los surrealistas quedan fuera de la historia concebida desde el marxismo. En resumen, es el método marxista el que elimina la posibilidad de establecer una transformación de la vida cotidiana a través de otros elementos como el de lo “maravilloso”. La reducción de cierto marxismo a las contradicciones económicas como esfera donde se producía el conflicto social impedía el uso de otros instrumentos, de otras perspectivas de transformación de la vida cotidiana. Para el marxismo, era la filosofía la que tenía que ser “realizada”, no la poesía.

Esta contradicción en torno a la cuestión de lo maravilloso nos sirve para ilustrar el aspecto interno de una contradicción que afecta al paradigma en el que se sitúa la I.S. y que es el que acabamos de ver en *Dialektik der Aufklärung*. La incompatibilidad entre la necesidad de control de los medios de producción junto con la aparición de lo incalculable, de lo “maravilloso”, es el reflejo de la contradicción entre un proyecto que, buscando la emancipación del sujeto, acabó por controlar tanto su propia naturaleza como la naturaleza exterior. La contradicción que hubo dentro de la I.S. entre el legado de las vanguardias y el del marxismo es la contradicción entre la necesidad de la libertad y su materialización a través del control social.

2.3. Recuperación de Hegel a través de Marx

Después de ver qué elementos de la filosofía hegeliana eclosionaron en la I.S., queremos ocuparnos ahora de los elementos propiamente dichos de la filosofía marxista. Como ya se ha apuntado, la influencia de Marx en la I.S. no tuvo como eje central el análisis de la economía política sino la recuperación de ciertas categorías filosóficas.

La influencia de Marx se concreta en los análisis que hizo en sus *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* de 1844. Pese a no ser uno de los textos más influyentes de Marx, lo cierto es que no sólo la I.S. sino muchas corrientes marxistas tuvieron en estos textos las herramientas con las que llevar a cabo una renovación del marxismo desde dentro. Estos textos se caracterizan por una marcada influencia de la filosofía hegeliana, especialmente por el énfasis que se hace en ellos de la dependencia que tiene todo momento crítico de la filosofía con la dialéctica hegeliana.

Dentro de esta influencia destaca el papel de Feuerbach como paso intermedio entre la dialéctica hegeliana y la perspectiva materialista. Para Marx, Feuerbach es el verdadero actualizador de la filosofía hegeliana desde una postura materialista, además de constituir la superación de la filosofía en tanto metafísica. Es, además, el único, piensa Marx, que entendió la relación entre filosofía y religión desde un punto de vista materialista, el único que vio en la filosofía una continuación de la religión. Es desde esta perspectiva que Feuerbach pudo fundar el “verdadero materialismo” (*wahren Materialismus*)¹⁴² en cuanto que hace “de la relación social del hombre al hombre el principio fundamental de la teoría” (*des Menschen zum Menschen ebenso zum Grundprinzip der Theorie macht*)¹⁴³. La relación entre filosofía y religión, expresada, pensaba Feuerbach, en la dialéctica hegeliana, tenía que ser puesta en cuestión para ganar un punto de vista realmente materialista. El problema fundamental en esta relación entre filosofía y religión estriba en que introduce una separación entre el sujeto y su mundo, entre su pensar y el mundo que habita. En definitiva, el problema fundamental de la relación entre filosofía y religión es que introduce una “enajenación” (*Entfremdung/Entäusserung*) entre el sujeto y el mundo del que tiene experiencia:

“Die *Entfremdung*, welche daher das eigentliche Interesse dieser Entäusserung und Aufhebung dieser Entäusserung bildet, ist der Gegensatz von *an sich* und *für sich*, von *Bewusstsein und Selbstbewusstsein*, von *Objekt und Subjekt*, d.h. der Gegensatz des abstrakten

¹⁴² MEW, 1968, p. 570; MARX, 1979, p. 184.

¹⁴³ *Ibíd.*

Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst. Alle andern Gegensätze und Bewegungen dieser Gegensätze sind nur der *Schein*, die *Hülle*, die *exoterische* Gestalt dieser einzig interessanten Gegensätze, welche den *Sinn* der andren profanen Gegensätzen bilden. Nicht, dass das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst sich *vergegenständlicht*, sondern, dass es im *Unterschied* vom und im *Gegensatz* zum abstrakten Denken sich *vergegenständlicht*, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung” (MEW, 1968, p. 572)¹⁴⁴

Por tanto, uno de los puntos centrales que Marx tomó de la dialéctica hegeliana es esta contraposición entre el pensamiento y la realidad, es decir, la instancia de separación, de alienación que analizó Feuerbach en la relación entre filosofía y religión. Si en Hegel, la conciencia quedaba inmersa dentro del pensamiento abstracto, en Marx es la realidad sensible y material donde se transforma el pensamiento. No es el pensamiento abstracto el que influye en la realidad material; es ésta la que influye en los contenidos del pensamiento. Si en Hegel, la confrontación dialéctica queda superada sólo de una forma abstracta, es decir, en una forma idealista, en Marx esas contradicciones encuentran su lugar dentro de un proceso social, dentro de una organización material.

Puesto que la superación de los conflictos descritos en la dialéctica de Hegel quedaban insertos en el movimiento abstracto del pensamiento, la descripción que hace éste del movimiento del espíritu es la verdad desplegada sólo en su forma abstracta. Por este motivo, la dialéctica hegeliana es el momento del pensar en el que se produce la reapropiación de las “fuerzas esenciales humanas”¹⁴⁵, es decir, es el momento en que el pensamiento descubre la potencialidad del pensar en la

¹⁴⁴ “El *extrañamiento*, que constituye, por tanto, el verdadero interés de esta enajenación y de la supresión de esta enajenación, es la oposición de *en sí* y *para sí*, de *conciencia* y *autoconciencia*, de *objeto* y *sujeto*, es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo, del pensamiento abstracto y la realidad sensible o lo sensible real. Todas las demás oposiciones y movimientos de estas oposiciones son sólo la *apariencia*, la *envoltura*, la forma *esotérica* de estas oposiciones, las únicas interesantes, que constituyen el *sentido* de las restantes profanas oposiciones. Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se *objetive* de forma *humana*, en oposición a sí mismo, sino el que se *objetive* a *diferencia* de y en *oposición* al *pensamiento* abstracto.” MARX, 1979, p. 188.

¹⁴⁵ MARX, 1979, p. 188.

superación de las negatividades de la realidad y del pensamiento. Es el momento en que el método dialéctico demuestra su superioridad con respecto a otros métodos de pensamiento, en tanto que es capaz de superar problemas conceptuales que el pensamiento anterior no había podido resolver. La dialéctica de Hegel es el principio formal de la posibilidad de un pensamiento crítico que va más allá de los hechos, y que entiende que todo conocimiento es ya crítica.

En definitiva, la dialéctica de Hegel puso las bases formales para poder establecer el método crítico de Marx, en el cual hay que entender el proyecto de “realización de la filosofía” de la I.S. Es en esta perspectiva de superación de la separación, la “alienación” del conocimiento y de la realidad, la que tiene que ponerse en perspectiva para poder entender la tradición en la que se enmarca la I.S. Aunque este esquema es conocido, lo cierto es que conviene recordarlo en tanto que en el contexto de los situacionistas esta base hegeliana de la filosofía marxista había sido olvidada, debido a ese proceso de “ideologización” del marxismo, caracterizado, entre otros rasgos, por el paso de la dialéctica hegeliana al positivismo.

En la década de los años 20 aparecen dos obras que constituyen el intento teórico de recuperar la filosofía hegeliana en el sentido revolucionario en el que lo estamos definiendo aquí. Estas dos obras son *Marxismus und Philosophie* (1923) de Karl Korsch y *Geschichte und Klassenbewusstseins* (1923) de Georg Lukács. Es especialmente importante la influencia que ha tenido la segunda en el desarrollo del “marxismo hegeliano” durante gran parte del siglo XX. Paradójicamente, esta influencia se contrapone al papel que el propio Lukács le dio a esta obra dentro de su trayectoria. En los años 60, escribe un famoso “prólogo” en el que se critica ferozmente muchos de los análisis de esta obra. Para entonces, sin embargo, Lukács ya había engrosado las filas del estalinismo y, por lo tanto, ya había abandonado el componente dialéctico del marxismo¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Para la relación de Lukács con el estalinismo, V., SALLES, Edison; *Notas sobre Lukács y el estalinismo*,

No es casual la influencia que tuvo esta obra en los situacionistas. Es Lukács quien desarrolla algunos de los elementos clave del “marxismo situacionista”. Conceptos como el de “fetichismo de la mercancía” (*Warenfetichismus*) o la historización del concepto de “lucha de clases” (la conciencia de clase se adquiere en la lucha histórica, no es consustancial al proletariado) abrieron líneas de investigación, en las que la I.S. fue, en muchos casos, su mejor exponente, que, hasta ese momento, habían quedado sin tratar dentro del movimiento obrero. Podríamos decir que los situacionistas siguieron de una forma bastante importante los análisis llevados por Lukács en *Geschichte und Klassenbewusstseins* estableciendo, con ello, un marxismo crítico con el bolchevismo¹⁴⁷.

Además de la influencia que tuvieron las obras de Lukács y Korsch, comentaremos brevemente también las obras de Marcuse *Reason and Revolution* y *Subjekt-Objekt* de Ernst Bloch como complemento a esta pequeña explicación de la génesis de la recuperación de Hegel para un marxismo no ideologizado.

2.3.1. Georg Lukács

Geschichte und Klassenbewusstseins es la obra más influyente de toda la recuperación que se hizo en los años 20 de la filosofía hegeliana desde una perspectiva marxista. Esta obra supuso la reavivación de toda una serie de temáticas marxistas que serán cruciales para todo el período de luchas de los 60 en el que se enmarca la I.S., a la vez que para las discusiones teóricas que en ellos se dio lugar. Pese a ello, ya Lukács en esos años 60 se había situado en una posición teórica muy diferente que le hizo escribir el famoso prólogo para la reedición de la obra en 1967 antes mencionado. Desde el punto de vista de la recuperación de la filosofía hegeliana para la causa revolucionaria, este prólogo constituye el rechazo de todos los elementos teóricos que durante los años 60 estaban de más plena actualidad y que, en

en *Estrategia Internacional*, n° 25 diciembre 2008-enero 2009, pp. 299- 324.

¹⁴⁷ Para la relación entre Debord y Lukács, V., JAPPE, 1998, pp. 34-45.

gran parte, estaban inspirados en *Geschichte und Klassenbewusstsein*.

En este prólogo, Lukács enmarca esta obra en la discusión sobre lo que hay que entender por marxismo “auténtico”. No hay que olvidar que esta cuestión pasa, en Lukács y en todos los autores que estamos viendo, por una reivindicación de la filosofía hegeliana, es decir, por reivindicar la “filosofía” de Marx frente a su perspectiva cientificista, que era la base del llamado “socialismo real”. Por eso, la mera intención de entender qué era el marxismo auténtico, tanto en los años 20 como en los años 60, era también la cuestión de entender qué quedaba de Hegel en Marx. El marxismo “ortodoxo” se concibe en Lukács como la adhesión a cierto método de conocimiento y de práctica que lo diferenciaría de otro tipo de conocimiento (positivismo, filosofía, etc.). Es sólo éste método descrito por Marx y Engels la esencia, la estructura de lo que puede denominarse como “marxismo ortodoxo”¹⁴⁸. Este método se caracteriza por situar a la dialéctica materialista en su centro. Para Lukács, la pregunta por la dialéctica materialista es, principalmente, la pregunta por la *relación entre la teoría y la práctica*. En tanto que la dialéctica materialista es revolucionaria sólo cuando plantea el problema, y la solución, entre teoría y práctica, esta relación se entiende como la tendencia de la teoría a la realidad y de la realidad al pensamiento. A la vez, se relaciona con el hecho de que *el sujeto cognoscente ha de ser, a la vez, sujeto y objeto de conocimiento*, venciendo la tragedia moderna de la separación entre sujeto y objeto¹⁴⁹.

El método dialéctico, por tanto, no pretende dejar la realidad tal y como la percibe, esto es, no pretende reducir el conocimiento a la mera contemplación, sino que pretende transformar la realidad, *dialectizar la relación entre pensamiento y realidad*. Esta transformación del conocimiento en acción y de la acción en conocimiento elimina la distancia que, tradicionalmente, la historia de la filosofía había asignado a la relación sujeto-objeto. Esta distancia eliminada, a su vez, supera la posibilidad de la crítica en un sentido metafísico, en el sentido del sujeto ideal que tiende hacia el

¹⁴⁸ LUKÁCS, 1969, p. 2

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 3.

conocimiento de un mundo que, por definición, le es extraño. Por eso, el método marxista no es crítico en un sentido tradicional, esto es, metafísico, en tanto que toda crítica parte de dicha separación entre ser y pensar. En la unidad metodológica entre el “ser” (realidad) y su modo de conocimiento correspondiente (pensar) sólo existe la posibilidad de una *crítica inmanente* que tiene como objetivo último explicitar dicha relación dialéctica, superando de una forma materialista el problema típicamente moderno de la separación sujeto-objeto. Desde esta posición ganada, Lukács estableció una de la tesis que desarrollaría en sus últimas obras: las categorías económicas, y las categorías de toda ciencia social, expresan, por lo anterior, determinaciones del ser, condiciones de existencia. La crítica de la economía política de Marx aparecería como la explicitación de las determinaciones ontológicas de lo social. Esta crítica inmanente aparece ahora como un análisis de las determinaciones del ser, en este caso de su determinación en el ámbito materialista a través del análisis del modo de producción capitalista¹⁵⁰.

Sin embargo, dentro del modo de producción capitalista no existe esta unidad entre ser y pensar, entre teoría y práctica. El modo en el que los hechos sociales aparecen aislados los unos de los otros, dando lugar a la división de campos de conocimiento de la que hablaría la I.S. más tarde, se relaciona, según Lukács, con una particularidad histórica del capitalismo. Debido a la división social del trabajo, los hechos aparecen aislados los unos de los otros, favoreciendo el empirismo que niega una organización teórica de los elementos que se conocen. *Lo que parece escaparse a todo conocimiento no dialéctico es el carácter histórico de todos los hechos y su conexión con la totalidad concreta de la vida social*¹⁵¹.

Al ignorar el carácter histórico de todo acontecimiento social, se pasa por alto el carácter perecedero del mismo, por lo que se acepta, más o menos veladamente, las leyes y condiciones de la sociedad capitalista. Las contradicciones que podemos encontrar entre diferentes teorías que quieren explicar un mismo fenómeno quedan

¹⁵⁰ V. LUKÁCS, Gyorgy; *Ontología del ser social*. Akal, Madrid, 2007.

¹⁵¹ LUKÁCS, 1969, pp. 9-10.

explicadas desde el método dialéctico materialista como contradicciones del modo de producción, y no como consecuencias de una falta de cientificidad a la hora de entender el todo social. La teoría dialéctica se muestra superior en cuanto no niega las contradicciones efectivas de todo proceso de producción, sino que las asume como contradicciones sociales, no pretendiendo negarlas bajo la supuesta objetividad científica¹⁵². Al negar dichas contradicciones como inherentes al modo de producción, el pensamiento se ve retrotraído a la filosofía kantiana del hombre enfrentado a la naturaleza. *El drama moderno del hombre enfrentado a su objeto es fruto de una filosofía, la kantiana, que no pudo concebir la unión de sujeto y objeto dentro de la perspectiva de la totalidad.* Para Lukács, el método dialéctico es el único que puede captar el movimiento de lo social. Las transformaciones sociales quedarían explicadas en su propia complejidad, ganando una perspectiva que no es reduccionista y, a la vez, que no elimina la necesidad metodológica de convertir la teoría en práctica y la práctica en teoría.

La perspectiva dialéctica del materialismo histórico lleva necesariamente a la perspectiva de la lucha del proletariado por su liberación. Cuando la clase obrera, por sus condiciones de existencia, está en disposición de entender los hechos sociales desde la perspectiva de la contradicción de los elementos sociales, esto significa que se sitúa a sí misma como elemento de transformación social. Al situarse ahí, él mismo queda inserto en el proceso dialéctico, esto es, el proletariado se concibe también como un sujeto hecho de contradicciones a superar, de elementos negativos que tiene que ir superándose a través de su lucha.

Esto no significa, y este es otro de los puntos de vista ganados para el marxismo por Lukács, que aún con esa conciencia ganada, con el conocimiento cierto de su explotación generalizada, el proletariado se convierta necesariamente en un sujeto político revolucionario. Sólo a través de la lucha de clases el proletariado es consciente de su misión histórica, de aquello que tiene que realizar a medida que

¹⁵² Ibíd., p. 12.

desarrolla su conocimiento dentro del materialismo dialéctico. Esta afirmación de Lukács supone un cambio revolucionario dentro de la misma historia del marxismo, teniendo en cuenta la situación de éste en los años 20. El proletariado ya no podía ser concebido ontológicamente como un sujeto revolucionario. Sin el materialismo histórico en el campo de la teoría y sin la lucha de clases en el campo práctico el proletariado no podía llegar a su verdadera conciencia como sujeto explotado, quedándose en la mera expresión de su miseria.

El otro elemento que ya hemos definido como caracterización del método marxista, del materialismo histórico, es la categoría de *totalidad*. Lukács circunscribe esta reivindicación de la categoría de “totalidad” a una pugna contra el cientificismo del que ya hemos hablado¹⁵³. La categoría “totalidad” hace posible un conocimiento revolucionario de la sociedad, superando todas las esferas de conocimiento alienadas de la subjetividad. La ciencia burguesa ha situado erróneamente el sujeto de conocimiento en el individuo aislado de sus condicionamientos sociales. Desde la perspectiva de la “totalidad” es la clase social, esto es, el sujeto inmerso en sus relaciones sociales, el sujeto histórico en cuyo conocimiento encontrará el elemento teórico para su liberación. El sujeto determinado por su situación de clase es el sujeto cognoscente. A un sujeto aislado y fragmentado le corresponde un conocimiento igualmente fragmentario. Es el proletariado la clase que puede llegar a un conocimiento de la “totalidad” porque ya ha superado el aislamiento del individuo de la sociedad burguesa. Lukács ve en la obra de Rosa Luxemburg *Die Akkumulation des Kapitals* la ejemplificación perfecta del uso de esta perspectiva en relación a la cuestión de la acumulación originaria del capital. Desde el punto de vista

¹⁵³ “El problema, una vez más, no es que Marx plantease la necesidad de la lucha política, sino que teorizase y articulase toda su obra con esta orientación, sin comprender que ello fue fruto de las necesidades concretas de un momento histórico. Las supuestas concepciones “científicas” del marxismo son, por lo tanto, “relativas”, esto es, expresión de una época. Pretender seguir considerando los conceptos marxistas, científicos, supone legitimar un tipo de organización y de relaciones orgánicas y sociales ancladas en el pasado, por lo que forzosamente estarán burocratizadas”. Moro, 1979, p. 71.

metodológico, la categoría de “totalidad” supera la visión del economicismo vulgar que concibe la esfera económica como un momento aislado de la actividad social¹⁵⁴.

La perspectiva de la totalidad, sin embargo, y como ya hemos adelantado, degeneró en Lukács en una posición totalizante a través de la pregunta por la *organización*. Es a través del Partido¹⁵⁵, y sólo a través de él, como el proletariado consigue despertar su conciencia de clase, como aquel medio a través del cual el proletariado es consciente de quién es y dónde encuentra las armas de su lucha. El Partido fue, en la filosofía de Lukács, la materialización de la categoría de “totalidad”. Este es el elemento negativo de su concepción, el cual será superado por la I.S. Para éstos, el partido revolucionario como única organización del proletariado será una forma alienada de organización revolucionaria en tanto que, en ella, los trabajadores seguirían estando desposeídos del control de sus vidas, de sus acciones. A una forma alienada de sociedad no le podía corresponder una forma alienada de organización revolucionaria. Será por ello por lo que, para la I.S., la forma de organización del proletariado será la de los consejos obreros, de clara raigambre anarquista¹⁵⁶.

Uno de los elementos que Lukács designa como base de su marxismo es lo que él llamó la orientación hegeliana, el idealismo ético, con todos sus elementos romántico-capitalistas que “facilitó mucha cosa positiva para la imagen del mundo que me nació de aquella crisis”¹⁵⁷, entendiendo la ética como la perspectiva del individuo aislado, fruto de un modo de conocer que divide los hechos y que aísla al individuo de su mundo y del resto de sujetos. Desde la perspectiva hegeliana, Lukács aprendió que el marxismo tenía que superar la perspectiva del sujeto aislado, de ese

¹⁵⁴ LUKÁCS, 1969, p. 34.

¹⁵⁵ El Partido se convirtió, para muchos militantes comunistas, en lo más parecido a una “iglesia laica”. Por eso, hemos preferido escribirlo en mayúscula, para remarcar su carácter de organización totalitaria y totalizante.

¹⁵⁶ V. PLANT, 2008, pp. 17-18. Sobre la posición de la I.S. en torno al problema de la organización, v. Cor. Vol. 3, Carta de Guy Debord al grupo de Rennes de la Internacional Anarquista, 16 de julio de 1967.

¹⁵⁷ LUKÁCS, 1969, XI.

romanticismo que producía el distanciamiento del sujeto con respecto del mundo que le determina.

Es sintomático que Lukács hable aquí de “elementos romántico-capitalistas” para designar el ambiente “espiritual” en el que surgió la perspectiva de *Geschichte und Klassenbewusstseins*. Los elementos que luego se recuperarán de Lukács, siendo justo estos elementos de los que habla en los años 20, son aquellos que volverán a surgir en el contexto de la I.S., en los que un nuevo romanticismo, ahora bajo la estela del vitalismo que se circunscribía a la “realización de la poesía” y que hemos visto también en dadá, aparecerá como la base de la nueva teoría revolucionaria frente al cientificismo y al positivismo de las corrientes oficiales del marxismo en los países del Este. La reivindicación de la *vida cotidiana* por parte de Debord y los situacionistas en este contexto se inserta en esta misma corriente. Es la reivindicación de lo que el cientificismo dejó fuera de la teoría revolucionaria aquello que es buscado como motor revolucionario. La “vida cotidiana” se inserta en esa perspectiva que Lukács llama “romántico-revolucionaria”. No es que Lukács se estuviera refiriendo a que dichos elementos fueran exactamente aquellos que aparecerían en el contexto de los situacionistas. Es el conjunto de nuevos conceptos y categorías que desarrolló la I.S. el que puede entenderse dentro de esa tradición “romántico-capitalista”. En resumen: la relación entre esos elementos que Lukács negó en su obra son uno de los puntos centrales en la tradición en la que se enmarca la I.S. como continuadora de un cierto marxismo.

No obstante, Lukács enmarca este romanticismo anti-capitalista dentro de un proceso en el que el descubrimiento del marxismo como ciencia representaba un adelanto¹⁵⁸. Con esto, Lukács no hace más que afirmar, en el prólogo de 1967, la existencia de una corriente única del marxismo al comienzo de los años 20, aquella que identificaba el “marxismo auténtico” con su descripción positivista del mundo.

¹⁵⁸ Años más tarde, Lefebvre hablará de un “romanticismo revolucionario” en términos parecidos a los de Lukács. Sobre la posición de la I.S. ante esta categoría, v. Cor. Vol. 2, Carta de Guy Debord a Henri Lefebvre, 5 de mayo de 1960. Para entender este detalle este concepto, y verlo aplicado a los acontecimientos del mayo francés, v. LOWY, 2008.

Pero esta afirmación es posterior a la redacción de la obra, es decir, que desde el contexto de reconversión del marxismo en ideología, años 60, el marxismo más “hegeliano” del Lukács de *Geschichte* tenía que aparecer, necesariamente, como un marxismo plagado de elementos “romántico-capitalistas”. La importancia del prólogo de Lukács radica, en lo que respecta a este tema, en que es la demostración de la necesidad de una línea argumental que fue hegemónica en la segunda mitad del siglo XX y que tenía que concebir los elementos hegelianos de la filosofía marxista como elementos de dicho pasado “romántico-capitalista”. Es, por lo tanto, sintomática la labor de la I.S. en el mismo contexto en que escribió Lukács. Frente a la asimilación del marxismo a la ideología y a la ciencia, los situacionistas se situaron en una perspectiva completamente heterodoxa, ajena a la corriente fundamental del marxismo.

La influencia de Lukács no sólo se limitó a la recuperación de las categorías de “totalidad” y “dialéctica”. Otro de los elementos por los que esta obra es retomada en los años 60 es por la reformulación del papel de la práctica revolucionaria en relación a la teoría. Lukács se lamenta en su prólogo el excesivo papel que le dio a la práctica en esos escritos:

“So erhält die Konzeption der revolutionären Praxis in diesem Buch etwas geradezu Überschwängliches, was dem messianischen Utopismus des damaligen linken Kommunismus, nicht aber der echten Marxschen Lehre entsprach”. (LUKÁCS, 1977, p. 20)¹⁵⁹

La tendencia que Lukács describe aquí es aquella por la que la reivindicación de una práctica del marxismo como elemento fundamental del cambio revolucionario, mucho más allá de concebir al marxismo como una mera teoría del conocimiento, se convierte en un subjetivismo radical que en nada tiene en cuenta las condiciones objetivas de la práctica revolucionaria. Como bien hace ver Lukács, este

¹⁵⁹ “la necesidad de superar radicalmente el carácter meramente contemplativo del pensamiento burgués. Por eso, la concepción de la práctica revolucionaria es en este libro místicamente desahogada, como corresponde al utopismo mesiánico del izquierdismo comunista de la época, pero no a la auténtica teoría de Marx” LUKÁCS, 1969, XIX.

análisis era insuficiente como base material para la acción práctica. El subjetivismo, por sí solo, no podía establecer las condiciones de la acción práctica porque no situaba la mediación a través de la cual el sujeto se convertía en un ser práctico. El subjetivismo radical de Lukács situaba al sujeto en una fase burguesa del pensamiento, en cuanto que no lo circunscribía a las condiciones materiales en que dicha práctica se llevaba a cabo.

Es la categoría de “trabajo” (*Arbeit*) la que sirvió a Marx para situar materialmente la relación entre el sujeto y su mundo. La burguesía no se relacionaba con la práctica a través del trabajo, sino a través de la posesión de los medios de producción, es decir, no transformaba directamente su mundo. El trabajador, por contra, en su relación con la naturaleza, conoce las condiciones de su práctica, es decir, posee la mediación con la que convertirse en un ser práctico. Es interesante destacar este problema del papel de la práctica dentro de la obra de Lukács porque es una acusación que podemos aplicarle también a la I.S. Los situacionistas se relacionaron con el “trabajo” como categoría práctica como un modo de relación con la naturaleza que podía ser superado por el desarrollo de los medios de producción. Como veremos en detalle, su posición estaba ya más allá del trabajo como mediación entre el sujeto y su mundo, de tal modo que recaen en ese subjetivismo radical del que habla Lukács. Si el sujeto, si el proletariado, ya no está atado a las constricciones del trabajo, tampoco está ya en disposición de tener una relación directa con su mundo. En cierto sentido, la posibilidad de la transformación práctica del mundo se aleja de la misma forma que se aleja la posibilidad de la transformación práctica del mundo burgués.

La concepción del trabajo como una actividad residual propia de etapas previas a un cierto desarrollo tecnológico acerca a la I.S. a ese “subjetivismo revolucionario” del que habla Lukács. Sin embargo, la razón de ello la podemos explicar por la influencia de las vanguardias en lo que respecta al concepto de “experiencia”. Las vanguardias no tenían en el “trabajo” la mediación con la que transformar las condiciones de vida. Antes bien, su actividad se circunscribía al

ámbito poético, al de la “producción espiritual”, en definitiva, se situaba en una esfera diferente a la que había situado el marxismo la experiencia de transformación del mundo. No es que los situacionistas se situaran en esa abstracción del pensamiento en la que se negaba el papel del trabajo como mediación con la práctica; su posición *a priori* de la superación del trabajo asalariado, sin haber profundizado tanto teórica como prácticamente en esa superación, les relaciona con ese concepto de experiencia relacionado con una práctica que, en cierto sentido, desplazaba la relación que el marxismo había establecido entre la práctica y el trabajo.

Este papel de la práctica transformó también el concepto tradicional de otro de los pilares del marxismo: la “conciencia de clase”. ¿Cómo llega a su “conciencia de clase” el proletariado en una organización social en la que la experiencia del mundo está relacionada con la categoría “trabajo”? Para Lukács, el papel del trabajo dentro del marxismo hace que dicha relación se vuelva histórica, es decir, que el proceso por el que el proletariado llega a su conciencia de sujeto explotado no se produce meramente por su situación dentro del modo de producción capitalista, sino por su relación práctica con él. *La “conciencia de clase” se adquiere históricamente.* Esta idea, que Lukács ve ya en Lenin¹⁶⁰, viene a afirmar la concepción del carácter histórico de la conciencia de clase. El proletariado sólo puede llegar a tener conciencia de su situación dentro del modo de producción capitalista desde su *relación práctica* con el mundo. El marxismo no puede llegar a ella teóricamente. Es a través del proceso histórico en el que se adquiere la conciencia donde se puede esperar que el proletariado llegue a tener el papel que debe tener según la teoría marxista.

Esta idea es central en la I.S. Los situacionistas mantenían una fe, por momentos exacerbada, en el proletariado como portador de la conciencia revolucionaria. Sin embargo, son numerosos los textos en los que se critican la falta de desarrollo de dicha conciencia de clase, es decir, se critica la falta de madurez de cierto sector del proletariado que, en vez de radicalizarse de acuerdo con la

¹⁶⁰ Ibid., XX.

radicalización de las condiciones de vida, lo que hacen es mantenerse dentro de algunas de las versiones del “marxismo ideológico”. Los situacionistas, en un gesto que recuerda al de las vanguardias marxistas de principios de siglo, justo aquellas en las que destacó Lenin y en las que Lukács se basó para formular su concepto de “conciencia de clase”, identificaban el grado óptimo de maduración de la conciencia de clase con sus propias posiciones. Los situacionistas veían que sus propios análisis, sus propias concepciones, eran ya el grado más desarrollado de la teoría y la práctica revolucionaria. Sea esto cierto o no, lo cierto es que, en cierto modo, los situacionistas hacían abstracción de las condiciones sociales, materiales, de cada sector del proletariado. Su abstracción les hacía enjuiciar a todo el proletariado en general desde las condiciones de la “sociedad del espectáculo”, es decir, desde la conformación de unas condiciones sociales muy determinadas. Por tanto, vemos cómo la postura de la I.S. coincide con aquella postura que, en su prólogo, Lukács definió como “subjetivista”.

Si por algo es importante *Geschichte und Klassenbewusstseins* es porque rescató para el centro del debate marxista una de las categorías que salpican toda la producción de la I.S. y de gran parte de la producción teórica de los 60 como es la cuestión de la alienación (*Entfremdung/Entäusserung*). Aunque veremos con detalle cuál es el papel de la “alienación” en la I.S., lo cierto es que tenemos que explicar la novedad que suponía rescatar esta categoría de raigambre hegeliana dentro de la recuperación que estamos viendo de la filosofía de Hegel. Desde los *Manuskripte* de Marx, la cuestión de la “alienación” no había vuelto a ponerse en el centro de la crítica marxista. Para Hegel, la alienación era el producto de la distancia entre sujeto y objeto, es decir, entre el sujeto que conoce y el mundo producido por él. Era, además, la superación de esa distancia, de tal forma que dicha superación tendría que identificar a la conciencia, entendida como “autoconciencia” (*Selbstbewusstseins*), con el objeto, siendo éste la propia “autoconciencia”, de tal forma que el conocimiento quedaría identificado con el objeto, que es sí mismo. Por contra, para Lukács la

“alienación” implicaba un proceso social: será el proletariado el que, con la realización de la sociedad sin clases, se identifique con el objeto de su actividad, de tal forma que supere la distancia sujeto/objeto pudiendo llegar a *reconocer* al objeto como producto de su trabajo.

Sin embargo, en su prólogo de 1967 Lukács afirma que su concepción temprana de la “alienación” adolecía de haber igualado el proceso de desposesión al que refiere la “alienación” con el de “objetificación”. La concepción temprana queda definida como esencialista. Para que haya un mundo de objetos es necesario que el trabajo se objetifique, es decir, que se convierta, a su vez, en objeto. Esto no significa que todo objeto aparezca *a priori* en contraposición al sujeto, al productor. Este es el error esencial que, según Lukács, estaba todavía en su primera concepción de la “alienación”. Desde esta perspectiva, la superación de la distancia entre sujeto y objeto tiene un carácter insalvable en lo que tiene de superación del carácter objetivo del trabajo. En cuanto tal, el objeto nunca podría identificarse completamente con el sujeto. El reconocimiento del productor del objeto producido está ya inserto en el concepto de “alienación”, con lo cual se hace imposible hablar de superación del carácter objetivo del trabajo si éste es una característica insalvable del mismo objeto producido. Por lo tanto, sólo en el plano idealista podría el objeto llegar a identificarse con el sujeto; en el plano histórico-social, el objeto no puede renunciar nunca a su materialidad¹⁶¹.

Desde esta constatación, Lukács vio cómo *Geschichte und Klassenbewusstseins* se había convertido en una influencia básica para todo el existencialismo del siglo XX. Al ignorar el carácter material de la “alienación” y situarlo dentro de un marco más general, el existencialismo pudo tomar esta categoría como medio en el que fundamentar el desgarramiento de la vida frente al mundo extrañado. Es, en definitiva, el paso a una explicación material de un proceso de desposesión creciente de la realidad

¹⁶¹ Ibíd., XXIV, XXV.

el que acabó por tomar una posición abstracta en el existencialismo.

Sin embargo, sorprende que Lukács haya relacionado la obra de Martin Heidegger *Sein und Zeit* con sus posiciones sobre la “alienación”. Desde la idea de que la “alienación” se relaciona con un elemento esencial de la subjetividad moderna, es cierto que la relación con el existencialismo parece clara. Dicho esto, sorprende la falta de conciencia de Lukács en lo que respecta al compromiso político de la filosofía heideggeriana, en principio alejado de sus propias posiciones. Aunque la temática de la “alienación” puede seguirse en el desarrollo de ciertos conceptos de Heidegger, lo cierto es que Lukács tenía que haber visto que éstos estaban situados dentro de una tradición que no podía ser la suya propia, para poder salvar así su propio compromiso político. En definitiva, sorprende la falta de contextualización de la filosofía de Heidegger en el prólogo de Lukács. ¿Era posible usar la temática de la “alienación” dentro de una filosofía cuyos lazos con el autoritarismo y con el fascismo fueron innegables? ¿Podía la autocritica de Lukács ignorar este hecho?

2.3.2. Karl Korsch

Otra de las obras que queremos analizar, contemporánea a *Geschichte und Klassenbewusstseins* de Lukács (1923), es *Marxismus und Philosophie* (1923). Este texto de Karl Korsch es, igualmente, una revisión crítica de ciertas nociones básicas del marxismo desde una reivindicación de la filosofía hegeliana. Éste habrá de ser uno de los textos fundamentales en los que me basaré para explicar en qué sentido la Internacional Situacionista tenía una base marxista, y en qué consiste el marxismo “situacionista”, puesto que las ideas que aquí se exponen aparecerán luego en muchos escritos situacionistas.

El propósito de este libro es, como *Geschichte und Klassenbewusstseins*, recuperar la relación dialéctica entre el marxismo como teoría revolucionaria y la práctica histórica. Este propósito choca con el intento de convertir el marxismo en una doctrina pura, en una ideología alejada de la relación práctica con lo real. Esta falta de

relación se pretendió restablecer con una visión materialista dialéctica, la cual, piensa Korsch, sigue sin expresar correctamente las relaciones entre teoría y práctica, haciendo hincapié en un materialismo dialéctico que se queda en una *dialéctica de la naturaleza* (Engels), dejando intacto el dualismo de teoría y praxis¹⁶². A diferencia de lo que ocurrió con Lukács, este escrito es especialmente importante por dos motivos: por un lado, tuvo una cierta aceptación por la parte de la ciencia burguesa, lo cual puede verse como la necesidad que existe en esos momentos de rescatar ciertos elementos de la filosofía burguesa para superar la ideologización del marxismo; por otro lado, y lo que es más importante, sufrió el rechazo del marxismo oficial, igual de ocurrió con Lukács¹⁶³.

La principal novedad de este texto es el papel que le otorga Korsch a la filosofía dentro del marxismo. Desde la idea de “*abolición de la filosofía*” se establece una relación entre la filosofía hegeliana y su sustitución por el socialismo científico en su versión soviética. Como ya hemos dicho, el marxismo soviético concebía la filosofía solamente como filosofía burguesa, es decir, como metafísica, como un conocimiento que quería situarse por encima de las condiciones materiales de vida, ambas superadas por el materialismo histórico. Esta posición negaba la raíz filosófica del marxismo, especialmente presente en los comentados *Manuskripte* de Marx.

Korsch tematiza este problema a través del intento soviético de “abolición de la filosofía”. Lejos de concebirse en el mismo sentido que la “realización de la filosofía” de la que venimos hablando, la “abolición de la filosofía” era la eliminación de una forma de pensamiento que, se creía, pertenecía exclusivamente a la etapa burguesa del pensamiento. No era la realización de los elementos emancipadores insertos en la tradición filosófica; era, justamente, la negación de esos mismos elementos. Sin embargo, al pretender abolir la filosofía, lo que se pretendía era

¹⁶² V. KORSCH, 1971, pp. 109- 128, en donde se establece el método dialéctico materialista frente a dos desviaciones: la dialéctica idealista de Hegel, por un lado, y el materialismo naturalista de Feuerbach, por el otro. Frente a ello, el materialismo histórico, o dialéctica materialista, se destaca por ser la *auténtica* visión teórica de la lucha del proletariado por su liberación.

¹⁶³ KORSCH, 1971, p. 69.

eliminar una cierta instancia crítica que podía reducirse al estudio de los hechos, perspectiva “ganada” por el paso del materialismo dialéctico al materialismo positivista. Con ello, Korsch, al igual que Lukács, pretendió denunciar la deriva del marxismo en positivismo cientificista, cuyo resultado era la eliminación de la instancia dialéctica del pensamiento marxista.

La perspectiva de Korsch estaba mucho más cerca del contenido filosófico de Marx y Engels de lo que el marxismo soviético estaba dispuesto a aceptar. Marx y Engels nunca le dieron la espalda a la filosofía, sino que la tomaron como el complemento espiritual de la sociedad existente¹⁶⁴. La posición de Marx, análoga a la de Hegel, era la de la mencionada “reconciliación entre sujeto y objeto”¹⁶⁵, la supresión de la filosofía a través de su realización, dándole realidad, convirtiéndola en práctica. Por ello, Korsch critica las dos posturas que se quedan a medio camino de este proyecto de Marx: por un lado, la supresión de la filosofía sin realizarla o la realización de la filosofía sin suprimirla¹⁶⁶.

Esta formulación recuerda mucho a la que hemos visto más arriba en torno a la “realización del arte” de la I.S. Si el dadaísmo había superado el arte sin realizarlo, el surrealismo lo había realizado sin superarlo. Es el mismo gesto el que vemos tanto en Korsch como en la I.S., gestos basados en la recuperación de la dialéctica hegeliana como método filosófico. Al reconocer que la filosofía no podía ser suprimida sin realizarla, Korsch concede a aquella un momento de verdad, un suplemento espiritual de la realidad histórico-social que forma parte de ella, que dice algo de ella, que *es* ella¹⁶⁷. Por tanto, vemos que Korsch es de los primeros autores que tematizan la cuestión de la “abolición de la filosofía”, pero no en su sentido invertido, como abandono de sus contenidos emancipadores, sino como “realización” práctica de dichos contenidos.

¹⁶⁴ KORSCH, 1971, p. 49.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 50.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 49.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 52.

Otro de los méritos de Korsch estriba en su crítica a la división del marxismo en distintas etapas de desarrollo llevada a cabo por el bolchevismo. Tradicionalmente, las ortodoxias comunistas, tanto la socialdemócrata como la leninista, habían negado la posibilidad de que existiera algo así como una doctrina “pura” del marxismo, concibiendo a éste como el desarrollo constante de una serie de conceptos y categorías desde Marx hasta la II Internacional¹⁶⁸. El punto crítico que introduce aquí Korsch tiene que ver con la “segunda época” del desarrollo de la teoría marxista. Korsch considera ésta como una etapa de estancamiento. Lo que denuncia Korsch aquí es la conversión del marxismo en ideología, esto es, la pérdida de su valor dialéctico, distanciándose de su relación práctica con el proletariado revolucionario¹⁶⁹.

Para Korsch, la restitución del papel de la filosofía dentro del marxismo implicaba volver a plantear el problema de la relación entre marxismo y filosofía, rescatando, otra vez, el método dialéctico de Hegel para la resolución de sus problemas contemporáneos¹⁷⁰. En concreto, la lucha de Korsch se centró en impugnar el contenido “filosófico” del marxismo bolchevique, leninista, en pleno auge del mismo durante la década de los años 20. Fue Lenin quien instauró la preeminencia del Partido en torno a cuestiones filosóficas dentro del movimiento obrero. Es en este período en el que se da el proceso de “ideologización” del marxismo del que venimos hablando. Korsch no hace más que documentar filosóficamente la necesidad de superar ese período, además de alertar de los graves peligros para el movimiento obrero¹⁷¹. Al quedarse el leninismo dentro de una postura eminentemente práctica, recae en el mismo error que ya hemos visto reproducido por los situacionistas en la esfera del arte: intentar abolir (prácticamente) la filosofía sin realizarla (teóricamente). El leninismo creyó poder eliminar toda la filosofía, especialmente la “idealista”, reduciéndola a mera “filosofía”, como si de este

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 71.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 71-78.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 80.

¹⁷¹ Sobre la postura de Korsch sobre el leninismo, V. *Ibíd.*, pp. 129 y ss.

modo pudiera abandonarla sin ningún tipo de contrapartida¹⁷². Podríamos decir que el análisis que hace Korsch a este respecto es paralelo al que hace Lukács en su prólogo en relación al papel de la práctica en *Geschichte und Klassenbewusstseins*. Debido a su postura leninista, el papel de la práctica implicaba la eliminación de todos los elementos teóricos de la filosofía hegeliana, no porque con la nueva perspectiva aquellos elementos hubieran sido “superados” en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, sino porque, simplemente, dichos elementos teóricos desaparecían en favor de una pura práctica.

En definitiva, Korsch vio como pocos que la postura leninista servía solamente a los motivos concretos de la Revolución Rusa, pero no a los del movimiento proletario internacional, es decir, servían para una organización determinada de la sociedad capitalista pero no podían ser extrapolados al conjunto de la teoría marxista, pretendiendo acabar, de paso, con conceptos básicos del marxismo¹⁷³. Al mismo tiempo, Korsch ve que el leninismo profundiza en la depauperización del método dialéctico dentro de las ciencias empíricas. El lugar que ocupaba la filosofía dentro de Marx queda despojado de su carácter dialéctico para darle énfasis, únicamente, a su carácter materialista. Con ello, se pierde la posibilidad de aplicar el método dialéctico tanto a la historia como a la naturaleza, igualándose el leninismo con ese materialismo naturalista de Feuerbach que fue criticado por Marx¹⁷⁴.

En resumen, el valor de la denuncia que hace Korsch al leninismo radica en que es de los primeros autores que, dentro del mundo marxista, observa el proceso de ideologización del marxismo, elevado a cabo por el leninismo. *Marxismus und Philosophie* contribuye a una idea que resume, en gran parte y de forma negativa, una tesis que los situacionistas harán suya décadas después como es la de creer que el

¹⁷² Ibid., p. 87.

¹⁷³ Ibid., p. 89.

¹⁷⁴ Ibid., pp. 92-94

marxismo, en su versión revolucionaria, murió en los años 20 con el nacimiento de la ortodoxia comunista rusa y la instauración de la Unión Soviética. Por tanto, hay que tener claro, desde esta posición ganada, que el abandono del método dialéctico, en el que se basa su componente crítico, es lo que constituye la razón principal para que todo marxismo se convierta en ideología en el sentido que luego denunciarán los situacionistas.

2.3.3. Herbert Marcuse

En 1941, Herbert Marcuse escribió una obra que ocupa un lugar importante en esta recuperación de la filosofía hegeliana para la teoría marxista. Este libro fue *Reason and Revolution*. Aunque el libro fue publicado en Estados Unidos, en un contexto diferente a los trabajos de Lukács y Korsch, nos encontramos con desarrollos conceptuales y temáticos parecidos. Por ello, vemos en esta obra la misma intencionalidad de recuperar a Hegel para una revisión del marxismo en relación a su fundamentación filosófica.

Ya en 1932 Marcuse se había dedicado a la filosofía de Hegel en el libro *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. En este libro, todavía bajo la influencia de su maestro Heidegger, con quien había estudiado en Freiburg, explora la fundamentación del concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*) desde la filosofía hegeliana¹⁷⁵. Dentro de este estudio sobre la filosofía hegeliana, Marcuse destaca dos elementos:

¹⁷⁵ A este respecto, hay un texto de Marcuse de la época en el que intenta reconciliar la filosofía de Marx con la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, abriendo una vía de investigación que no ha sido desarrollada posteriormente. Cf. “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en ROMERO CUEVAS, José Manuel; *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Plaza y Valdés, Madrid, 2010, pp. 81-129.

-La realización de la razón (*Vernunft*). Marcuse desarrolla este concepto hegeliano en un sentido parecido al que luego llevarán a cabo los situacionistas. Pone el énfasis en el hecho de que la filosofía hegeliana no es una metafísica, es decir, no es una descripción meramente teórica del mundo, sino que, en su identificación de sujeto y objeto, al concebir tanto al objeto como sujeto, esto es, como inserto dentro de un proceso, a la vez que al sujeto como un objeto de conocimiento, la filosofía de Hegel une, necesariamente, la teoría con la práctica y la práctica con la teoría. Marcuse pone el acento en que la filosofía de Hegel es la primera que, conscientemente, busca ser realizada, es decir, está en relación, a través de la mediación, con el mundo. Por lo tanto, la filosofía de Hegel es la primera que quiere ser, a la vez, descripción y transformación del mundo.

-La categoría del “trabajo” (*Arbeit*). A través del estudio de la concepción hegeliana del trabajo, que luego es recogida, como hemos visto esquemáticamente, en los *Manuskripte* de Marx, Marcuse pone el énfasis en esta categoría por ser uno de los puntos clave de la filosofía marxiana. Sin embargo, su posición es novedosa en este sentido, entroncando directamente con las posiciones de la I.S. sobre el trabajo. Para Marcuse, el trabajo es una forma de actividad, una forma de relación con la naturaleza que debe ser superada, siendo éste el objeto último del marxismo¹⁷⁶. Siendo esta idea central para los situacionistas, podemos ver este texto de Marcuse como uno de los antecedentes inmediatos de la posición de la I.S. La tesis que defiende será la que defenderán los situacionistas de una forma explícita apenas unos años después, al igual que lo hará el propio Marcuse en otras obras suyas posteriores como *The End of Utopia*.

Otro de los méritos que tiene *Reason and Revolution* es la recuperación de Hegel de manos del nazismo y del fascismo. Ambos movimientos habían tomado ciertos

¹⁷⁶ MARCUSE, 2003, pp. 287 y ss.

elementos de la filosofía hegeliana para defender un estado nacionalista y totalitario. Marcuse muestra cómo la lectura de los fascistas, en especial de Giovanni Gentile, intentó encontrar en la filosofía de Hegel la fundamentación del Estado fascista italiano, sobre todo a partir de la *Philosophie des Rechts*¹⁷⁷. Marcuse afirma que la apropiación fascista de Hegel no tenía consistencia por un motivo principal: el fascismo no podía ser, de ninguna forma, la “realización de la razón y la libertad” que estaba en la base del proyecto hegeliano. El fascismo era, para Marcuse, justamente el proceso de irracionalidad en el que los contenidos de la filosofía hegeliana, que eran, por otro lado, los contenidos de la Revolución burguesa, no podían cristalizar en el fascismo italiano¹⁷⁸.

Sin embargo, esta postura de Marcuse tiene un fallo claro. Al poner el acento en la racionalidad de la filosofía de Hegel, Marcuse se identifica con el proyecto de la Ilustración que intenta traer luz al mundo de lo irracional. Para la Ilustración, la “razón” o la “libertad” se identificaba con un modo determinado de organización social. El Estado burgués, con su idea de unos derechos y libertades garantizados universalmente, era la realización de esa racionalidad de la que hablaba Marcuse, de tal forma que para Hegel la monarquía constitucional del Estado prusiano fue la realización de los contenidos de su filosofía del derecho. Sin embargo, en *Dialektik der Aufklärung* esta identificación de la Ilustración con la “racionalidad” y con la “libertad” se ponen en cuestión a través del proceso que llevó a la Ilustración a quedar igualado con el mito. El “irracionalismo” del fascismo ya no podía verse como un proceso absolutamente exterior a la Ilustración, sino como una característica

¹⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 397 y ss.

¹⁷⁸ En el caso de la recuperación de Hegel por parte del nazismo, es especialmente interesante el estudio que hace Emmanuel Faye sobre dos seminarios inéditos de Martin Heidegger durante los años 1933-1935. El segundo de estos seminarios, titulado *Hegel, über den Staat* es, justamente una reivindicación de la filosofía de Hegel, sobre todo, otra vez, de su *Philosophie des Rechts*, para la causa nazi. En este caso concreto, Faye demuestra cómo dicha apropiación carece de una sólida base hermenéutica, esto es, cómo Heidegger construye una postura totalmente sesgada de la filosofía hegeliana en favor de la fundamentación del Estado nacional-socialista basado en el principio de la *Führung* de Hitler. V. FAYE, Emmanuel; *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Akal, Madrid, 2009, 337-399.

interior al mismo, dentro del proceso dialéctico de su desarrollo. Por lo tanto, la identificación entre Ilustración y racionalidad queda quebrada desde esta perspectiva, desfundamentando la posición de Marcuse.

2.3.4. Ernst Bloch

Otro de los autores que, durante los años 40, trabajaron en la renovación de la filosofía de Hegel dentro del marxismo es Ernst Bloch. En su obra *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (1949), además de incluir una explicación sucinta de las principales obra de Hegel¹⁷⁹, Bloch intentó poner directamente a Marx en relación con la dialéctica hegeliana. Del mismo modo que hemos visto con Lukács, Korsch o Marcuse, esta recuperación se intentó llevar a cabo a través de la explicación del papel de la dialéctica hegeliana como la estructura fundamental de la filosofía de Marx. La relación sujeto-objeto establecida por Hegel como un conocimiento de sí queda igualado, según Bloch, con el proyecto del proletariado de su búsqueda de la propia emancipación a través de la creación de la historia. Así, el proletariado podría superar su condición de mera fuerza de trabajo a través de su “realización” en tanto sujetos que, en el curso del proceso de conocimiento, llegan a su “autoconciencia” (*Selbstbewusstseins*).

Pero el libro de Bloch destaca por otro motivo menos teórico. Si bien las obras de Lukács y Korsch se gestaron en el período inicial del marxismo soviético, pocos años después del triunfo de la Revolución de Octubre; y si la obra de Marcuse apareció en Estados Unidos, sirviendo para la renovación del marxismo como “marxismo hegeliano”, la obra de Bloch apareció después de que éste volviera de su exilio americano debido a la II Guerra Mundial, estando ya instalado en la DDR, es decir, en el socialismo que, desde su obra, parecía ser criticado en sus fundamentos. Es meritorio, por lo tanto, en cuanto que fue gestado y publicado dentro de la

¹⁷⁹ BLOCH, 1982, pp. 59-353.

organización social que había olvidado conscientemente la influencia de la dialéctica hegeliana en el marxismo. Si bien Lukács y Korsch apuntaron los peligros del naciente proceso de “ideologización” del marxismo, Bloch se tuvo que enfrentar directamente a esa sociedad ideologizada completamente desarrollada. Es su mérito el haber sido escrito en un ámbito en el que la filosofía hegeliana estaba completamente desterrada de las consideraciones teóricas. En la DDR, Hegel era considerado el filósofo del Estado prusiano, es decir, de una organización social que ya había sido superada por la historia del proletariado. Volver a Hegel sólo podía más que levantar sospechas entre las autoridades de la Alemania del Este.

A este respecto, es especialmente relevante un pasaje que Bloch escribió a la segunda edición de la obra en 1962 como *Post-Scriptum*. En este pasaje dice:

“Hegel ist im Osten derzeit nicht mehr beliebt, trotz des Satzes seiner Rechtsphilosophie, dass das Parlament nur die Aufgabe habe, dem Volk zu zeigen, dass es recht regiert sei. Dann wieder behandelt Hegel, bei Gelegenheit der Utopie Platons, Regierungen, die nur durch “Gewalt” gehalten sind statt durch Übereinstimmung mit der “Idee” der Zeit, und fährt, in manchem überraschend, fort: “Dass es aber an der Zeit damit ist, muss die Regierung wissen. Knüpft aber die Regierung, unwissend über das, was die Wahrheit ist, sich an zeitliche Einrichtungen, nimmt sie das unwesentlich Geltende in Schutz gegen das Wesentliche- und was dieses ist, ist in der Idee enthalten-: so wird sie selbst von dem dringenden Geiste gestürzt, und die Auflösung der Regierung löst das Volk selbst auf; es entsteht neue Regierung, - oder die Regierung und das Unwesentliche behält die Oberhand (Werke, XIV, S. 277) (BLOCH, 1962, p. 13)”¹⁸⁰

Vemos cómo la reivindicación de la filosofía hegeliana le sirvió a Bloch para, a través de conceptos teóricos, criticar una situación política como la que vivía en la DDR. El gobierno de la Alemania “democrática” queda definido como “inesencial”

¹⁸⁰ “En el Este, Hegel no es muy estimado en estos momentos, a pesar del enunciado de su Filosofía del Derecho, según el cual el Parlamento sólo tiene la misión de mostrar al pueblo que está bien gobernado. Trata Hegel, una vez más, a propósito de la utopía platónica, de aquellos gobiernos que sólo se mantienen por la fuerza en lugar de hacerlo mediante la conformidad con la Idea de la época, y prosigue de modo sorprendente: “Pero el gobierno debe saber que con ello le ha llegado su hora. Ahora bien, si el gobierno, ignorante de lo que es la verdad, se vincula con instituciones temporales; si frente a lo esencial- y aquello que es esencial se halla contenido en la Idea- protege a lo inesencial vigente, entonces el gobierno mismo es derribado por la presión del espíritu, y la disolución del gobierno acarrea la del pueblo mismo; surge un nuevo gobierno, o bien el gobierno y lo inesencial conservan el poder”. BLOCH, 1982, p. 15.

(*unwesentlich*) desde el punto de vista más general de la historia. Esto significa, claramente, desde la filosofía hegeliana que dicha organización social no era acorde con el desarrollo del “espíritu” (*Geist*). Por lo tanto, el mérito claro de esta obra es el haber servido como instrumento crítico para deslegitimar los regímenes del “socialismo real” que, vistos desde la dialéctica hegeliana, habían traicionado la base del marxismo, que no era otra que la dialéctica de Hegel llevada al campo materialista.

Hasta aquí, hemos intentado demostrar en que consistió esa reivindicación de la filosofía hegeliana desde dentro del marxismo. A través de Lukács, Korsch, Marcuse y Bloch hemos intentado poner las bases filosóficas del proyecto de la I.S., mostrando la genealogía del uso que hicieron de ciertos conceptos hegelianos y marxistas. Ahora, intentaremos estudiar qué elementos tomaron directamente de la filosofía de Marx y en qué medida los trataron de una forma novedosa en relación al campo marxista contemporáneo.

3. Reformulando a Marx: de *Socialisme ou Barbarie* al fetichismo de la mercancía

3.1. Transformaciones económicas del capitalismo

La recuperación de Hegel en el ámbito teórico y práctico, que tendrá su máximo exponente en la I.S. y que acabamos de ver, fue paralela a una “recuperación” de un cierto Marx “humanista”. Esta recuperación se produjo junto a toda una serie de transformaciones sociales, sobre todo de tipo económico, que echaban por tierra no sólo los dogmas del leninismo, sino incluso los dogmas de la época de madurez, o época “científica”, de Marx, esto es, la época del análisis de la economía política representado por *Das Kapital*. Durante los años 50 el grupo de intelectuales marxistas *Socialisme ou Barbarie* (en adelante, SoB) llevó a cabo la tarea de reformular el marxismo más allá de las degeneraciones burocráticas que se estaban produciendo en la URSS y en todos sus países satélites. La influencia que tendrá SoB

en la I.S. es clave para entender las posiciones políticas de éstos últimos, llegando incluso a colaborar los dos grupos en varias ocasiones¹⁸¹.

Uno de los puntos esenciales en los que SoB se centró fue su concepto de socialismo. Para ellos, el socialismo no tenía nada que ver ni con el aumento del consumo, ni con el aumento de la producción, ni con la nacionalización de los medios de producción, ni con la planificación de la economía, ni con el Partido único. *El socialismo era, fundamentalmente, la reapropiación por parte del proletariado no sólo de los medios de producción sino de todos los aspectos de su vida cotidiana*. Era una concepción que surgía, directamente, de la teoría de la alienación de Marx que hemos visto más arriba y que tan importante va a ser en el concepto situacionista de “espectáculo”¹⁸².

Este concepto de “socialismo” surgía de un análisis relativamente ortodoxo de Marx. Para SoB, el proceso de producción capitalista se entendía como un proceso de *valorización del capital*. El capitalista compra fuerza de trabajo (trabajadores) para que ésta consuma capital que pertenece al capitalista en la forma de medios de producción a cambio de salario. En este esquema básico, Marx pensaba que el trabajador siempre era pagado con un salario en el que no se incluía el beneficio del capitalista, la plusvalía, trabajo impagado robado al obrero por parte del capitalista y auténtico producto final del modo de producción capitalista. Marx vio en este proceso, según SoB, la necesidad de que el trabajador luchara para *reapropiarse* de dicho proceso, de tal forma que desapareciese la plusvalía impagada, con la consecuencia de que la producción, socializada a los fines de todo el proletariado, ya no produciría ningún tipo de trabajo impagado. Según el esquema marxiano, esto implicaría la liberación del obrero del modo de producción capitalista y la superación

¹⁸¹ La colaboración entre la I.S., sobre todo de Debord y SoB, quedó expresada en la elaboración conjunta del texto *Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire* junto con Pierre Canjeurs, pseudónimo de Daniel Blanchard. V. DEBORD, *Oeuvres*, pp. 511 y ss. Para la relación personal entre Debord y SoB, v. BLANCHARD, 2007. La primera vez que hay constancia escrita de la relación, al principio no amistosa, entre la I.S. y SoB está en la carta de Guy Debord a Andre Frankin el 8 de agosto de 1958. V. Cor. Vol. 1. Sobre la relación entre SoB y la I.S. desde un punto de vista conceptual, v. HASTINGS-KING, 1999.

¹⁸² CARDAN, 1970, p. 169.

del salario como recompensa por la venta de la fuerza de trabajo.

Sin embargo, SoB pone en duda la vigencia de este esquema para el contexto del capitalismo occidental de los años 50. Uno de los primeros elementos que criticaron del esquema marxista fue la relación entre salario y proceso de valorización. La idea marxiana suponía que el capitalista, en su ilimitado afán por valorizar su capital inicial, tendería a la rebaja de los salarios de los obreros para aumentar así su plusvalía. Sin embargo, en los años 50 a SoB les parecía claro que, en los países altamente industrializados, la tendencia era que el salario siempre iba en aumento. Este hecho novedoso, fruto no sólo de décadas de luchas obreras sino de ciertas virtualidades funcionales de la subida de salarios que Marx no pudo vislumbrar, demostraba que el capitalismo podía sobrevivir perfectamente a una subida de salarios sin que ello afectara en lo más mínimo a su proyecto de búsqueda infinita de plusvalía¹⁸³.

A través de la subida de los salarios, los trabajadores habían podido llegar a subir su nivel de vida, sus “medios de subsistencia”. El proletariado se había convertido en una especie de “aristocracia obrera”, pensaba SoB, en tanto que, lejos de querer sustituir el modo de producción capitalista por otro de tipo socialista, estaban totalmente adaptados a sus condiciones de vida dentro del capitalismo, anulando completamente el contenido revolucionario de sus reivindicaciones. Las condiciones de trabajo del proletariado habían llegado a ser similares a las de la burguesía, lo cual, en la práctica, había acabado por *nivelar* económica y socialmente a las dos clases tradicionalmente enfrentadas.

El aumento del salario, además, se correspondía con el aumento de la productividad del trabajo. La cuota de explotación había permanecido constante hasta ese momento, de tal forma que el proletariado no había conseguido ninguna victoria sobre el capitalismo, en tanto que éste, tal y como era concebido en la filosofía de Marx, tenía que luchar por la disminución de la tasa de explotación

¹⁸³ *Ibíd.*, pp. 25, 43.

debido a las condiciones immanentes del modo de producción capitalista¹⁸⁴. Además, el aumento del salario significó la bajada paulatina de la tasa de paro, lo cual establecía que, para el capitalismo, ya no era un reto tener al proletariado en continua actividad. El esquema marxista suponía que el modo de producción capitalista tendería a hacer del proletariado una fuerza totalmente eliminable del proceso de valorización, lo cual crearía un conflicto entre trabajadores, en cuanto individuos que tenían que garantizar su subsistencia a través del ingreso dentro del proceso de valorización, y burguesía como clase encaminada a la valorización infinita del capital. Sin embargo, las nuevas configuraciones del capitalismo no sólo no habían producido esas contradicciones en lo que se refiere a la fuerza de trabajo, sino que había llegado a poder ofrecer trabajo a todo el proletariado.

Marx concebía que era a través de la “automatización”, concepto clave en la I.S. tal y como veremos, del proceso productivo como las contradicciones tenían que reflejarse en un aumento de la productividad a costa del aumento de la tasa de paro. Sin embargo, el *Welfare State* de los años 50, junto con la automatización suponía un aumento de las mercancías en el mercado, lo cual conllevaba una mayor cantidad de trabajo. La demanda de mercancías suplía al trabajo destruido por la automatización como motor de la producción y como factor de creación de trabajo. En definitiva, el dogma marxista sobre el desarrollo de las fuerzas productivas como aspecto clave de la generación de fuerzas sociales antagónicas quedaba abolido desde los análisis de SoB. Lo que sucedía era justo lo contrario: el desarrollo de las fuerzas productivas afirmaba el modo de producción capitalista como sistema de producción que siempre necesitaba nuevas formas de trabajo, garantizando, con ello, la subsistencia de gran parte del proletariado¹⁸⁵.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 44.

¹⁸⁵ Este proceso ocurría no sólo en el capitalismo occidental sino en la economía “socialista”. Para ello, v. Heller, 1982, p. 138.

Los fenómenos descritos en relación con la teorización del proceso de valorización capitalista aparecían a la vista de las nuevas condiciones de producción como rasgos superados del mismo, puesto que correspondían a una fase particular del capitalismo que ya había sido superada. Para SoB, una crisis como la del 29, p.e., ya no era posible en las condiciones dadas, en tanto que el control de la economía por parte del Estado parecía volver imposible la hipótesis de un mercado financiero que pudiera entrar en crisis por una especulación incontrolada¹⁸⁶. Por tanto, la centralidad del *Welfare State* es el eje desde el que los análisis de SoB cobran sentido. Esta configuración capitalista hacía posible tanto el aumento progresivo del salario como la bajada paulatina de la tasa de paro, desactivando las contradicciones descritas por Marx. El control político de la economía era la clave para hacer del capitalismo un sistema estable sin una conflictividad potencial dentro de él. El Estado del bienestar había llegado a controlar toda la economía de tal forma que sus fluctuaciones ya no podían decidir un estallido revolucionario. *SoB supo ver que la economía ya no era un factor decisivo de antagonismo social*¹⁸⁷.

Pero no sólo en este contexto quedaba reformulada la relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la superación del modo de producción capitalista. También el concepto de “lucha de clases” quedaba tocado. Como bien supo ver SoB, Marx no dejó de afirmar nunca el papel crucial de la lucha de clases. Sin embargo, lo cierto es que, dentro de la tradición marxista, la crítica de la economía política llevada a cabo por Marx en *Das Kapital* parecía desplazar esa importancia. En dicho análisis, el espacio para el elemento subjetivo-trascendental (conciencia) parecía mucho más restringido en aras de una descripción más objetivista del proceso. Las contradicciones inherentes al modo de producción tenían que surgir de la descripción de la razón objetiva del capital, de tal forma que la “conciencia de clase” sólo podía tener un carácter derivado de las contradicciones estructurales. En las nuevas condiciones descritas por SoB, el proletariado ya no era

¹⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 48, 52.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 22, 24.

consciente de las contradicciones dentro del proceso de producción, proceso en el cual el aumento del salario y el aumento del nivel de vida parecían ya conquistas suficientes para desactivar el elemento negativo que constituía la conciencia de clase del proletariado. En la conciencia de una vida ganada, de una vida relativamente asegurada, la importancia de la “conciencia de clase” quedaba desplazada.

Desde la perspectiva economicista que surgió tras el desplazamiento de la teoría de Marx hacia la crítica de la economía política, el problema de la lucha de clases dentro de las nuevas coordenadas descritas por SoB llevaron al marxismo a su conversión en *positivismo*. La separación de esferas de conocimiento, propia de éste, redujo el marxismo al análisis científico de la economía política, en las que no hay espacio para todos aquellos elementos “filosóficos” tales como la “conciencia de clase”. La crítica de la economía política quedaba como un esfera independizada completamente de los análisis “filosóficos” que el propio Marx llevó a cabo, aquellos en los que todavía resonaba la importancia de la dialéctica hegeliana. Aquí vemos cómo la aparición de un “positivismo marxista” se enmarca no sólo dentro de problemas estrictamente filosóficos, como hemos visto más arriba, sino también en la transformación del capitalismo a mitad del siglo pasado. Por tanto, la aparición de dicho “positivismo marxista” encuentra su explicación tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico¹⁸⁸.

Como bien supo analizar SoB, la aparición del “positivismo marxista” introdujo la “conciencia de clase” dentro de una paradoja. La dependencia de Marx de la crítica de la economía política le llevó a una concepción de dicha conciencia que resultó ser, más bien una *inconsciencia de clase*. A través de las transformaciones que acabamos de ver descritas por SoB, el conflicto expresado en la noción de “conciencia de clase” tenía que aparecer desplazado. Ya no existía una conciencia tan clara de los elementos negativos del sistema capitalista, por lo que el proletariado no se concebía directamente ni como el antagonista de la burguesía ni como un grupo

¹⁸⁸ V. CARDAN, 1970, p. 59.

social cohesionado alrededor de su situación de explotación permanente. En una situación semejante, no es de extrañar que Lukács encontrara la mediación del Partido como el órgano en el que se desarrollaría la “conciencia de clase”, la cual, sin esa organización, no podía surgir en unas condiciones sociales completamente diferentes a las descritas por Marx. Sin embargo, y como ya hemos visto en Lukács, esta sobrepujación del Partido como la única organización posible del proletariado, como el órgano de desarrollo de su capacidad subjetiva, era ya el germen de una sociedad burocratizada, tal y como bien vio la I.S.¹⁸⁹.

Desde los análisis de SoB sobre las nuevas condiciones del proletariado, éste quedaba convertido en una clase reformista que servía a la socialdemocracia como modelo fundamental de organización. El proletariado dejaba de conformarse como un grupo político revolucionario, convirtiéndose en una capa social más dentro de la sociedad capitalista, quedando igualado, en cierto modo, con la burguesía. En su versión soviética, el proletariado quedaba conformado a través de una nueva organización social: la *burocracia*. Esta categoría será también central en la I.S. como un nuevo tipo de clase social no incluida en el viejo esquema marxista.

Por lo tanto, el proletariado, tanto en las sociedades del capitalismo industrial avanzado como en el “socialismo real” se encontraban asimiladas a la organización social vigente, habiéndoseles eliminado su potencia negativa como clase explotada:

"Cuando el capitalismo florece y extiende su imperio con actividad incansable, cuando no existe desempleo y las acciones sindicales logran aumentos salariales, los trabajadores no piensan en cambiar el sistema social, cualquiera que sea. La clase capitalista, acumulando riquezas y poder, se cree capaz de todo, lo transmite a los trabajadores y logra impregnarles de su espíritu nacionalista. Los trabajadores no pueden permanecer aferrados, formalmente, a los viejos slogans revolucionarios, pero en su subconsciente, están satisfechos del

¹⁸⁹ V. CARDAN, 1970, pp. 66-67. Castoriadis es sensible a una idea que parece sacada de la *Negative Dialektik* de Adorno: "en un momento dado esa teoría o ese programa serán superados por la historia, y habrá siempre el peligro de que quienes los han defendido hasta ese momento tiendan a convertirlos en absolutos y a subordinarles las creaciones de la historia viva". V. CARDAN, 1970, p. 139. Es esta concepción de la historia como la realización de un *telos*, después del cual ya sólo es necesario un período indefinido de administración, la que ha podido justificar teóricamente la persecución a toda crítica interna y externa al “socialismo real”.

capitalismo, su visión de las cosas se ha reducido; por lo que, si bien su número aumenta, su poder descende. Hasta que una nueva crisis les coge de sorpresa y les despierta nuevamente"¹⁹⁰

Según SoB, la subjetividad aparece ahora bajo el concepto de “privatización”. Con esta categoría querían hacer referencia al fenómeno por el cual el proletariado, habiendo superado el componente colectivo que tenía la “conciencia de clase”, se repliega a sus asuntos privados y deja de querer tener relación con la vida social. Se destruye la socialización política de los sujetos. Sólo existe la esfera individual. El sujeto, ya no proletariado, aparece ahora aislado en su propio mundo, en su propia experiencia. Toda relación con la realidad es una relación propia, no equiparable a ninguna otra y, lo que es más importante, no identificable con experiencia colectiva alguna¹⁹¹.

Estos análisis llevaron a SoB a reformular el marxismo ya no como “ciencia del proletariado” sino como “teoría de la revolución”. Desde el colapso de nociones básicas como “conciencia de clase” y la desactivación de las contradicciones entre fuerzas productivas y medios de producción, parecía que quedaba eliminada la posibilidad de una superación revolucionaria del modo de producción capitalista que había explicitado el marxismo, puesto que para éste sólo podía existir una perspectiva revolucionaria desde las contradicciones objetivas de la economía y desde la imposibilidad del capitalismo de satisfacer las reivindicaciones del proletariado¹⁹². La revolución de éste, la superación del capitalismo como sistema de relaciones sociales dominantes, ya no podía seguir relacionada con las condiciones objetivas de la economía. Los sistemas económicos donde, según el marxismo, la posibilidad revolucionaria tenía que ser inminente, es decir, en los países industrialmente más desarrollados, aparecían bajo el análisis de SoB como sociedades estables, no conflictivas, demostrando de un modo práctico la crisis teórica y práctica del

¹⁹⁰ PANNEKOEK, 1977, p. 132.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 30.

¹⁹² CARDAN, 1970, p. 30.

marxismo que había explicitado SoB.

Puesto que la revolución comunista ya no era posible dentro de las sociedades capitalistas avanzadas, SoB intentó estudiar la posibilidad de desplazamiento de las posibilidades revolucionarias a los países poco industrializados. Sin embargo, pese al ambiente de la época, que favorecía la lucha anticolonial tanto en África como en América del Sur (Argelia, Cuba, etc.), SoB vio la imposibilidad de aplicación del marxismo a esos contextos. La posición de SoB era que el marxismo sólo podía ser aplicado a una sociedad con un grado suficiente de desarrollo industrial como para que las contradicciones correspondientes pudiesen emerger. Esta idea, en relación con lo que hemos dicho más arriba del carácter objetivo del análisis marxista de la historia, convertía las revoluciones anticoloniales en un tipo de hecho social fuera de las posibilidades de comprensión del marxismo. Sólo de las contradicciones de las sociedades capitalistas podía surgir la sociedad comunista¹⁹³.

Frente a esta crisis teórica y práctica del marxismo, SoB pensó que sólo a través de la recuperación y formulación de la “luchas de clases” era posible superar el proceso de “asimilación” y “privatización” en el que había caído el proletariado. Desde esta perspectiva, el capitalismo aparecía como un conjunto de relaciones sociales en las que se necesitaba obtener simultáneamente la participación y la exclusión de los trabajadores en la producción. Ya no eran las contradicciones económicas el motor del cambio social, sino que era la lucha de clases la que aparecía en primer término como motor del conflicto¹⁹⁴. La extracción del valor de uso de la fuerza de trabajo o el proceso de valorización del capital, ya no quedaban definidos en términos de una operación técnica, tal y como había hecho el marxismo tradicional, sino que quedaban concebidos como un proceso de lucha entre sujetos colectivos. La extracción de la plusvalía ya no era meramente un proceso exclusivamente económico, sino un proceso político. Por esta razón, la separación de las distintas esferas de acción llevada a cabo por el “positivismo marxista” aparecía

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 13.

como una posición a superar. La obtención de plusvalía no era un proceso ajeno a la lucha de clases, sino que era ya “luchas de clases”¹⁹⁵.

Una de las principales consecuencias de la posición de SoB era la de transformar la dialéctica entre burguesía y proletariado por la de “dirigentes” y “ejecutantes”. La dialéctica social del marxismo quedaba liberada del ámbito exclusivo de la economía, ya que parecían haberse eliminado los elementos negativos de ésta. Esta nueva caracterización social es el antecedente más claro de la noción de “proletariado” que, años más tarde, Debord definirá en *La société du spectacle*. Tanto SoB como la I.S. definían el proletariado en términos de desposesión de la “vida cotidiana”, desplazando el elemento “revolucionario” que hacía del proletariado la clase social destinada a la superación del modo de producción capitalista¹⁹⁶. En definitiva, la nueva clase social destinada a la superación del capitalismo quedaba definida en los siguientes términos:

“la autonomía de los trabajadores, la capacidad de las masas de autodirigirse, sin lo cual toda idea de socialismo se convierte rápidamente en una mistificación, tiene un papel central. Esto implica una nueva concepción del proceso revolucionario, así como de la organización y de la política revolucionaria”¹⁹⁷

3.2. La relación entre *Entfremdung* y fetichismo de la mercancía

Visto el panorama general en el que se sitúa la recuperación tanto de Hegel como de Marx por parte de la I.S., queremos tratar ahora algunos de los conceptos clave en esta recuperación. Uno de estos conceptos es el “fetichismo de la mercancía” (*Warenfetichismus*). Este concepto, que no vuelve a tener importancia dentro de la teoría marxista hasta *Geschichte und Klassenbewusstseins* de Georg Lukács, es clave para la I.S., en cuanto que su concepto de “espectáculo” parte de aquí. Como sucede con todos los conceptos de Marx, para explicar el “fetichismo de la

¹⁹⁵ Ibid., p. 42.

¹⁹⁶ V. PLANT, 2008, pp. 15-16.

¹⁹⁷ CARDAN, 1970, p. 145.

mercancía” tendremos que relacionarlo con otro concepto clave como el de “alienación” (*Entfremdung/Entäusserung*). Sólo a través de esta relación podremos entender exactamente el papel que tiene el “fetichismo de la mercancía” para la I.S.

Dicho de un modo esquemático, podemos decir que el “fetichismo de la mercancía” fue la formulación en el ámbito de la economía de lo que, en su período “hegeliano” o “humanista”, ese que fue redescubierto para renovar el marxismo, Marx denominaba “autoalienación humana”¹⁹⁸. Con este concepto, Marx quería explicitar el proceso de “autoalienación” del hombre, aunque todavía en un marco idealista. Se quería explicar el proceso de “alienación” consistente en que, a cada paso de la conciencia, el sujeto progresa en el desarrollo de sí pero a costa de volverse cada vez más extraño. Cuando la conciencia sale de sí para volver transformada, en esa búsqueda del objeto de conocimiento, que siempre es una negación del individuo, puede progresar la conciencia. Este proceso dialéctico en el que el progreso de la conciencia implica su “autoalienación” es el que describió Feuerbach en *Das Wesen des Christentums*. Sin embargo, el análisis feuerbachiano queda todavía inmerso en la confrontación con la religión como esfera de alienación de la conciencia, como ámbito en el que habrían sido confinados los contenidos emancipadores de la filosofía hegeliana.

El paso fundamental que da Marx aquí es situar este proceso de “autoalienación” descrito primeramente por Hegel, y después por Feuerbach, dentro de un ámbito materialista. Superada la influencia hegeliana en las primeras obras de Marx, la crítica de la economía política queda marcada por una categoría que, sin embargo, recoge algo de la abstracción de la dialéctica idealista: la *mercancía*. La importancia de esta categoría radica en que es la materialización, la concreción de un proceso que sólo había sido descrito de un modo idealista. El componente “alienado” de la mercancía estriba en que se le aparece al sujeto como algo extraño. La mercancía aparece siempre como una instancia de poder sobre el sujeto,

¹⁹⁸ KORSCH, 1975, p. 129.

quedando éste bajo su dominio. Por eso, lo que en el plano idealista era la “autoalienación humana”, es aquí la mercancía: un producto del trabajo humano, la mercancía, necesario para garantizar su supervivencia, se independiza del productor y pasa a tener una existencia propia, de tal forma que el objeto producido se le aparece al sujeto como un objeto “alienado”, “extraño”¹⁹⁹.

Pese a que Marx trató este tema en *Das Kapital*, su importancia no fue resaltada hasta los trabajos de los autores que hemos comentado (Lukács, Korsch, Marcuse, Bloch). Por eso, no podemos decir que este tema fuera especialmente importante dentro de la crítica de la economía política que llevó a cabo Marx. Sin embargo, sí que podemos afirmar que este concepto es clave para entender esta reformulación del marxismo desde el interior mismo de dicha teoría.

¿Qué es el “fetichismo de la mercancía” para el Marx de *Das Kapital*? Para Marx, la mercancía aparece bajo la perspectiva de un producto social que, sin embargo, ha eliminado de sí todo rastro de trabajo humano:

“Das Geheimnisvolle der Warenreform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein ausser ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge” (MARX, MEW, 1971, p. 86)²⁰⁰

La mercancía es una forma del producto del trabajo humano que, sin embargo, no *aparece* como tal, sino como un objeto independiente del productor, convirtiendo la relación entre productor y producto en una relación de cosas. Es una

¹⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 129-133.

²⁰⁰ “Lo misterioso de la forma de mercancía consiste, pues, sencillamente en el hecho de que les refleja a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos del trabajo, como propiedades naturales sociales de estas cosas y, por tanto, también refleja la relación social de los productores con el trabajo total como una relación social de objetos, existente fuera de ellos. Gracias a este *quid pro quo* los productos del trabajo se transforman en mercancías, objetos sensiblemente suprasensible o sociales” MARX, 2007, pp. 103.

relación social concreta entre objetos. Es la mercancía la que hace que su propio movimiento social cobre a los ojos de los trabajadores la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen. Por lo tanto, la mercancía adquiere una independencia con respecto a la producción del obrero. Esta independencia hace aparecer la mercancía como algo *extraño* a él, como algo en lo que el obrero no se *reconoce*.

Sin embargo, la “mercancía” forma parte esencial de la economía burguesa:

“Da die Warenform die allgemeinste und unentwickelste Form der bürgerlichen Produktion ist, weswegen sie früh auftritt, obgleich nicht in derselben herrschenden, also charakteristischen Weise wie heutzutage, scheint ihr Fetischcharakter noch relativ leicht zu durchshauen” (MARX, MEW, 1971, p. 97)²⁰¹

“Derartige Formen bilden eben die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion. Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten” (MARX, MEW, 1971, p. 90)²⁰²

La “mercancía” es un modo objetivo de una organización social histórica. La condición alienante de la “mercancía” desaparecería con un modo de producción diferente, como podría ser el modo de producción socialista, en el que el proletariado sería el dueño de los medios de producción y, por tanto, dueño del producto del trabajo, eliminando la *separación* que existe entre trabajador y producto del trabajo.

²⁰¹ “Como la forma mercancía es la forma más general y desarrollada de la producción burguesa, razón por la cual se presenta tan pronto, aunque no del mismo modo dominante, esto es, característico que hoy día, aún parece relativamente fácil penetrar su carácter fetichista” MARX, 2007, p. 115-116.

²⁰² “Tales formas informan precisamente las categorías de la economía burguesa. Son formas de pensamiento socialmente válidas, o sea, objetivas, para las relaciones de producción de este modo de producción social históricamente determinado, de la producción de mercancías. Por eso, tan pronto como nos mudamos a otras formas de producción, desaparece inmediatamente todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y fantasmagoría que rodean de niebla a los productos del trabajo sobre la base de la producción de mercancías” MARX, 2007, p. 108. En esta cita, ya Marx apunta a que la transformación de los medios de producción transformaría, a su vez, el carácter místico, fantasmagórico, que posee la mercancía dentro del modo de producción capitalista. Sin embargo, los situacionistas apuntarán a que dentro del modo de producción socialista este tema queda irresuelto, en tanto que éste modelo productivo es sólo una variante del capitalismo.

Este modo de producción podría dar lugar a una nueva forma de organización social:

“Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewusst als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben” (MARX, MEW, 1971, p. 92)²⁰³

3.3. Fetichismo de la mercancía y cosificación (*Verdinglichung*)

Enunciado el esquema de la relación del “fetichismo de la mercancía” con la categoría de “alienación, queremos profundizar ahora en un elemento que Marx apunta en una de las citas que hemos reproducido anteriormente. Ese elemento es el de la “cosificación” (*Verdinglichung*). Si Marx había definido de un modo materialista el concepto hegeliano de “alienación” como la separación históricamente superable entre sujeto y objeto, será la cuestión de la “cosificación”, tratada fundamentalmente por Lukács, otro de los conceptos clave de ese marxismo reformulado que estamos intentando describir.

El análisis de Lukács partió de la afirmación de que en el capítulo de *Das Kapital* que acabamos de comentar sobre el “fetichismo de la mercancía” *estaba contenido todo el materialismo histórico*. Esto significaba que la producción capitalista, en cuanto producción completamente orientada a la producción de mercancías, producía un mundo en el que todo se había convertido en mercancía. El modo de producción capitalista, en tanto modo de producción de un mundo y de unas relaciones sociales determinadas, generaba una nueva organización de la vida cotidiana, un conjunto de objetividades que eran, necesariamente, mercancía. Por eso, era posible entender la afirmación de Lukács: si todo el ser social dentro del modo de producción capitalista es un ser producido, y si esta producción solamente

²⁰³ “asociación de hombres libres que trabajan con medios de producción comunes y gastan conscientemente sus numerosas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social (...)” MARX, 2007, p. 110.

produce mercancías, en ese caso el mundo que surge de ello es un mundo que tiene la forma de la mercancía. El “fetichismo de la mercancía” desemboca en la categoría de “cosificación” a través de este proceso. Es la culminación necesaria de un mundo que ha sido producido bajo la forma de la mercancía.

Si Marx no pudo llevar el concepto de “fetichismo de la mercancía” hasta la formulación de la categoría de “cosificación” fue porque concibió este problema como lleno de oscuridad, como lleno de “fantasmagoría”. La dificultad en extraer todas las consecuencias de este proceso estribaba en que la “cosificación” sólo podía aparecer en el momento en que la fetichización se convertía en un proceso absoluto. Esta aparición implicaba un salto cualitativo entre ambos momentos, de tal forma que la “cosificación” era el triunfo absoluto del “fetichismo de la mercancía”. A diferencia de Marx, para Lukács la mercancía se había generalizado tanto en su poder social que no podía más que ser la nueva categoría económica desde la que, a partir de ella, volver a pensar toda la teoría social. En definitiva, el paso del “fetichismo de la mercancía” a la “cosificación” es el paso de la descripción de un proceso limitado al ámbito de la economía al de una descripción sociológica de una “alienación” que se había hecho absoluta, total, completa.

La primacía de las fuerzas objetivas del capital ya eran para Marx energías configuradores de la realidad frente a cualquier instancia subjetiva. El proceso de valorización descrito por Marx era también la descripción de un proceso cuya tendencia era la de superar el control que el elemento subjetivo podía todavía ejercer sobre él. Con la aparición de la mercancía, y con el fenómeno de su “fetichización”, se pasa de un poder social extraño, es decir, de una fuerza configuradora de la realidad de la que no puede participar ninguna subjetividad, a la cosificación²⁰⁴. Esta nueva categoría reduce la fuerza de trabajo del proletariado a mera cosa, esto es, la reduce a una mercancía totalmente independizada del control social de la producción. El proletariado es, simplemente, un espectador de mercancías, de cosas que se le

²⁰⁴ V. MARX, Karl; MEGA. Dietz Verlag, Berlin, 1953. II/1.2: “*Grundrisse*”, Teil 2, p. 327; MARX, Karl; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Siglo XXI, Madrid, 1972, p. 368.

aparecen como extrañas²⁰⁵. De aquí surge una de las consecuencias en las que Lukács puso más énfasis y que será también clave en la I.S.: la *pasivización* del proletariado será, por tanto, la consecuencia necesaria del “fetichismo de la mercancía”. El proletariado queda relegado a un mero elemento pasivo en un proceso en el que ya todo ésta dominado por las fuerzas objetivas totalmente independizadas. Cuando el proletariado se dirige a la producción de mercancías, éstas aparecen como independientes, de tal forma que ejercen una influencia sobre el propio productor. Este proceso conlleva el papel pasivo del trabajador con respecto a la mercancía y al entero proceso de producción²⁰⁶. Es la producción capitalista la que convierte a todo el proletariado en un “sujeto pasivo”, haciendo más difícil el proceso por el que el proletariado accede a su “conciencia de clase”. Aquí vemos la conexión que establece Lukács entre “conciencia de clase” e historia. Aquel que sólo posee su fuerza de trabajo no accede a su conciencia de clase si está rodeado de objetos que le hacen pensar, sólo aparentemente, que es partícipe del incremento económico de una sociedad²⁰⁷.

A medida que la mercancía se extiende dentro del modo de producción capitalista toda la experiencia disponible aparece como experiencia de cosas. Éstas, al aparecerse como objetos producidos por el proletariado pero independizados completamente de él se aparecen como objetos desprovistos de historia, es decir, se sitúan más allá de la historicidad de cualquier objeto producido. En definitiva, el proceso de cosificación es el proceso en el que se elimina ese elemento histórico del objeto por el que el proletariado podía, todavía, ejercer una influencia sobre él. Por lo tanto, la mercancía deviene una cosa *muerta*. Esta idea es fundamental para la I.S., en cuanto que establecieron una clara identificación entre lo muerto del “espectáculo”,

²⁰⁵ V. JAPPE, 1998, pp. 36-37.

²⁰⁶ Algunos análisis han retrotraído el diagnóstico de Lukács, que luego retomará la I.S., sobre el proceso de “pasivización del proletariado” a la filosofía burguesa que, ciertamente, era una filosofía de la contemplación, y, en especial, al idealismo alemán como cumbre de este pensamiento. V. PERNIOLA, 2007, pp. 71-72.

²⁰⁷ PLANT, 2008, pp. 16-17.

en el que no hay historia, en el que no hay transformación posible; y lo vivo, que sería todo aquello oculto por el “espectáculo”. Lo vivo del espectáculo sería todo ese conjunto de fuerzas, instintos, posibilidades que volverían a introducir la historia dentro del espectáculo, en definitiva, la posibilidad de transformación social. Vemos aquí la conexión entre el concepto lukácsiano de “cosificación”, en relación con los análisis de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, y la temática de la “vida”, entendida no como “vida cotidiana”, sino como negación de la muerte que implica el “espectáculo”. Así, queda definida la conexión entre uno de los conceptos clave de la I.S. con uno de los conceptos igualmente determinantes de ese “marxismo hegeliano” que estamos intentado definir.

Desde este concepto de “cosificación” podemos entender, también, el proyecto de la sociedad comunista en unos términos no ideológicos, esto es, en términos no identificables con la sociedad soviética. Estos términos serán muy parecidos al modelo de organización social que desarrollará la I.S. El restablecimiento de la producción social en el comunismo implicará la *reapropiación* de todas las esferas de “alienación” del proletariado, es decir, de la totalidad de la producción social²⁰⁸. La sociedad comunista sería el restablecimiento del carácter social del trabajo, y de la sociedad en general, a través de la recuperación de todos los medios de producción, tanto los que se circunscriben al ámbito industrial como todos aquellos que producen “vida cotidiana”:

“En tanto el hombre no sea reconocido como hombre y no se haya organizado el mundo humanamente, su ser social se manifiesta bajo la forma de alienación. Puesto que su sujeto, el hombre, es un ser extrañado a sí mismo. Los hombres son este ser no en una abstracción, sino como individuos reales, vivientes, particulares. Tal como ellos son, así es por consiguiente este mismo ser. Es, pues, una proposición idéntica (el decir) que el hombre se extraña a sí mismo, y (el decir) que la sociedad de este hombre extrañado es la caricatura de su real ser social, de su verdadera vida de especie ; que su actividad, por tanto, se le presenta como tormento, su propia creación se le presenta como una potencia extranjera, su riqueza como pobreza, el vínculo esencial que le liga a los otros hombres como un vínculo inesencial ; y que también la separación de los otros hombres se le presenta como la

²⁰⁸ Ibíd., p. 34.

irrealización de su vida, su producción como la producción de su nada ; que su poder sobre el objeto se le presenta como poder del objeto sobre él mismo ; que él mismo, el señor de su creación, se le presenta como el siervo de esta creación” (*Comentario a los elementos de economía política de James Mill*, escritos entre 1844 y 1845. Citado por R. Mondolfo, en *El humanismo en Marx*, F.C.E., México, 1964, pp. 48-49)²⁰⁹

Así, se eliminaría ese “poder social extraño” que hemos mencionado, junto con la alienación del trabajo asalariado y, en general, con todas las separaciones de las que habló la I.S. en relación a la experiencia posible dentro de la Modernidad²¹⁰.

3.4. El fetichismo de la mercancía como base material del *spectacle*

Como hemos apuntado en la sección anterior, la cuestión de la “cosificación” es importante para poder entender el concepto situacionista de “espectáculo”. Desde el proceso que hacía de la mercancía un elemento de intercambio comercial a su conversión en único objeto de producción, es desde donde se explica la aparición de la sociedad del espectáculo. Más en concreto, es desde el salto cualitativo que ve la I.S. entre la aparición del modo de producción capitalista y la conversión de todo el mundo social en mercancía desde donde hay que entender esta transformación. El

²⁰⁹ LAMO DE ESPINOSA, 1981, p. 30.

²¹⁰ Lamo de Espinosa ofrece dos intuiciones para poder entender contemporáneamente lo que puede significar esta recuperación del mundo enajenado: por un lado, recurre a Feuerbach y a su análisis de la relación yo-tu como base de una psicología materialista y, lo que es más interesante, de una teoría de la alteridad materialista. En definitiva, la relación sujeto-objeto puede reformularse hoy en términos de la relación entre un sujeto productor y su producto como un Otro que puede enfrentarse a él en cuanto Otro pero que, no por eso, se le presenta como enemigo. Los análisis de Levinas en este sentido, reformulados de un modo materialista, podrían ser secularizados de la teología hebrea, ganando la perspectiva de una relación entre elementos heterónomos que, sin embargo, no se enfrentan como elementos contrapuestos (LAMO DE ESPINOSA, 1981, p. 157). Por otro lado, la segunda intuición consiste en afirmar que el modelo sujeto-objeto del idealismo alemán, y de toda la Modernidad filosófica, basado en la *Annerkenung* hegeliana, tiene multitud de problemas desde los puntos de vista ganados por los análisis de Marx y de Lukács, y que, por lo tanto, la vía habermasiana de la teoría de la acción comunicativa podría servir de nuevo paradigma para redefinir esta misma visión. (LAMO DE ESPINOSA 1981, p. 166). Derrida ha explorado esta intuición reformulando la idea de justicia desde el punto de vista del “ser como presencia”. Estos dos modelos de justicia de la alteridad serían: a) al otro le corresponde lo que le corresponde en su otredad, en su alteridad como otro, a partir de lo que uno tiene de propio; b) el segundo modelo se refiere a la relación de la deconstrucción con la justicia, la relación de la deconstrucción con lo que debe entregarse a la singularidad del otro, a su precedencia absoluta, es decir, al hecho de que aquello que pide justicia está antes de nosotros (DERRIDA, 1995, p. 41).

modo de producción capitalista queda definido, entonces, como aquel modo de relación social en el que la apariencia de las relaciones sociales aparece como la mediación insalvable con la realidad. La apariencia es el rasgo característico de la mercancía:

“(…) el camino que va de la apariencia a la esencia no es (como podría aparecer atendiendo al uso corriente de este término) un abandono de lo real en la búsqueda de entidades metafísicas sino, al contrario, trascender la metafísica implícitamente positivista del sentido común para descubrir la praxis humana que produjo y conserva esa realidad”²¹¹

La tematización de la apariencia remite a la desaparición del trabajo social en el producto. La mercancía, al eliminar todo rastro de su historia, *aparece* como un objeto independiente, como si el objeto tuviera el mismo carácter que la naturaleza. Aunque definiremos más exactamente en qué consiste el “espectáculo” un poco más adelante, queremos resaltar aquí su conexión con este concepto de “cosificación” y el salto que implica en la percepción del objeto. Este proceso de conversión de la mercancía en una entidad fantasmagórica remite al análisis que, posteriormente, veremos en Feuerbach sobre la religión y que podemos resumir con la siguiente cita:

“In der Religion machen die Menschen ihre empirische Welt zu einem nur gedachten, vorgestellten Wesen, das ihnen fremd gegenübertritt. Dies ist keineswegs wieder aus andern Begriffen zu erklären, aus “*dem Selbstbewusstsein*” und dergleichen Faseleien, sondern aus der ganzen bisherigen Produktions- und Verkehrsweise, die ebenso unabhängig vom reinen Begriff ist wie die Erfindung der self-acting mule und die Anwendung der Eisenbahnen von der Hegelschen Philosophie. Will er einmal von einem “Wesen” der Religion sprechen, d.h. von einer materiellen Grundlage dieses Unwesens, so hat er es weder im “Wesen des Menschen” noch in den Prädikaten Gottes zu suchen, sondern in der von jeder Stufe der religiösen Entwicklung vorgefundenen materiellen Welt.

Die sämtlichen “Gespenster”, die wir Revue passieren liessen, waren Vorstellungen. Diese Vorstellungen, abgesehen von ihrer realen Grundlage (von der Stirner ohnehin absieht), als Vorstellungen innerhalb des Bewusstseins, als Gedanken im Kopfe der Menschen gefasst, aus ihrer Gegenständlichkeit in das Subjekt zurückgenommen, aus der Substanz ins Selbstbewusstsein erhoben, sind – der *Sparren* oder die *fixe Idee*” (MARX, 1969, p. 143)²¹²

²¹¹ LAMO DE ESPINOSA, 1981, p. 61.

²¹² “En la religión, los hombres metamorfosean su universo empírico en un ser sólo pensado y sólo

Lo que podemos adelantar ahora es que la “cosificación” descrita por Lukács describe el proceso material por el que el mundo producido por el trabajo del proletariado se independiza en un mundo en el que los trazos, las huellas de ese trabajo desaparecen por completo. Por eso, la “cosificación” remite al aspecto más estrictamente material del proceso. El proceso de abstracción que está inserto dentro de la “cosificación” es el que está en la base de la “sociedad del espectáculo”. Cuando todo se convierte en mercancía, aparece “la domination de la société par des choses suprasensibles bien que sensibles” (SDE, Tesis 36)²¹³. Esta dominación significa que los objetos, en su naturalidad, en su aparición “pura”, son sustituidos por las mercancías, que ya no son productos de un trabajo, sino que pasan a configurar un reino independiente. Al conformarse como un reino de objetos incondicionado, la mercancía aparece como un fetiche, como un ídolo, como algo *extraño, ajeno* al conjunto de los productores. Por lo tanto, *en esta separación se encuentra el fundamento material de la sociedad del espectáculo, de la transformación de la realidad producida por la imagen magnificada.*

representado que, entonces, se enfrenta a ellos como si les fuera ajeno. Aquí de nuevo, eso no ha de ser en modo alguno explicado por medio de otros conceptos, de la conciencia de sí, ni por ninguna divagación de este tipo, sino por el conjunto del modo de producción y de intercambio tal y como ha existido hasta ahora y que es tan independiente del puro concepto como el invento del telar automático y la utilización del ferrocarril lo son de la filosofía hegeliana. Si insiste en hablar de un ser de la religión, es decir, del fundamento material de ese no-ser, no hay que buscarlo en el ser del hombre, ni tampoco en los predicados de Dios, sino en el mundo material tal y como se halla ahí ya en cada etapa del proceso religioso.

Todos los fantasmas a los que hemos pasado revista eran representaciones. Esas representaciones, haciendo abstracción de su fundamento real (del que Stirner, por otra parte, hace caso omiso), concebidas como representaciones internas a la conciencia, como pensamientos en la cabeza de los hombres, una vez sacadas de su objetividad y devueltas al sujeto y elevadas de la sustancia a la conciencia de sí, constituyen la obsesión o la idea fija” MARX, 1970, pp. 180-181, citado en DERRIDA, 1993, p. 271.

²¹³ “la dominación de la sociedad por cosas suprasensibles aunque sensibles”

Este análisis de la mercancía es crucial para la Internacional Situacionista. Desde él formulan su proyecto:

“La conscience du désir et le désir de la conscience sont identiquement ce projet qui, sous sa forme négative, veut l’abolition des classes, c’est-à-dire la possession directe des travailleurs sur tous les moments de leur activité. Son *contraire* est la société du spectacle, où la marchandise se contemple elle-même dans un monde qu’elle a créé” (SDE, Tesis 53)²¹⁴

El “espectáculo” aparece, entonces, como el sistema social en el que la mercancía despliega todo su poder dentro de la economía. Es ésta, centrada en la producción de mercancías, la que produce la sociedad del espectáculo, es decir, la mercancía es la base material de la sustitución del objeto por su imagen, en tanto que el objeto producido por el trabajador acaba apareciéndole extraño cuando dicho objeto se convierte en mercancía.

Pese a la novedad que supuso el concepto de “sociedad del espectáculo”, vemos cómo los situacionistas reproducen un cierto esquema economicista, aparentemente abandonado. La génesis de la sociedad del espectáculo surge de una relación determinada entre infraestructura y superestructura. Es la base material, la infraestructura, definida por la elevación de la mercancía a fetiche por su papel social, la que crea la superestructura, es decir, el nivel de la ideología donde aparece el “espectáculo”. La gran diferencia con la teoría de Marx es que, en los situacionistas, la superestructura queda independizada de la infraestructura, eliminando la posibilidad de establecer ningún tipo de relación dialéctica entre ambas. Es por esta razón por la que un cambio reducido a la esfera de la economía, tal y como formulaba cierto marxismo, aparece como insuficiente para transformar la superestructura. Es el mundo del triunfo de la imagen sobre la cosa el que, aún cuando surge de él, se sitúa más allá de su base material para convertirse en un

²¹⁴ “La conciencia del deseo y el deseo de la conciencia conforman por igual este proyecto que, bajo su forma negativa, pretende la abolición de las clases, es decir, la posesión directa de los trabajadores de todos los momentos de su actividad. Su contrario es la sociedad del espectáculo, donde la mercancía se contempla a sí misma en el mundo que ha creado”.

mundo completamente autónomo. Por tanto, vemos aquí como el concepto de “espectáculo” supera metodológicamente el economicismo de gran parte de la tradición del marxismo.

La importancia del concepto de “fetichismo de la mercancía” para la I.S. no estriba sólo en la importancia teórica en relación con el concepto de “sociedad del espectáculo”. Les sirvió también como instrumento práctico de análisis de toda una serie de acontecimientos sociales que ocurrieron en el período de su actividad. Desde el análisis del papel de la mercancía en el capitalismo avanzado intentaron entender cómo dentro de la riqueza del espectáculo podía mantenerse una pobreza generalizada.

De entre todos los acontecimientos que analizaron, destacan los ocurridos en el barrio de Watts de la ciudad de Los Angeles entre el 13 y el 16 de agosto de 1965²¹⁵. El análisis de los situacionistas con respecto a estos acontecimientos incidía en la idea de la recuperación de los objetos-mercancías desde el punto de vista de su *uso*, relacionando dicha mercancía con la *supervivencia*. Al despojarla de su posibilidad de convertirla en dinero, los negros de Watts estaban llevando a la práctica una subversión de la mercancía. Desde la urgencia de la supervivencia, no importaba el “trabajo abstracto” que contenía una mercancía, es decir, el dinero por el que podía ser intercambiada. Lo que interesaba era su *utilidad para la vida*, su *uso*. Lejos de ser un motín de carácter racial, los situacionistas ven en los disturbios de Watts un motín de clase. Lo que comenzó siendo un conflicto entre agentes de tráfico y peatones acabó siendo el reflejo práctico de toda la crítica histórica a la mercancía. Para la I.S., la revuelta de Watts es una revuelta contra la mercancía y el mundo que se crea alrededor de ella (el trabajo asalariado, el trabajador-consumidor pasivo, etc.).

Uno de los elementos más novedosos que observa la I.S. es que se trata de *una subversión social en una sociedad de la abundancia*. Los negros de Watts estaban mejor pagados que los negros de otras muchas zonas de EEUU. Vivían en el centro mismo

²¹⁵ I.S., pp. 415- 423; I.S., pp. 377-384.

de la abundancia, California, en el centro del espectáculo mundial, *Hollywood*. Esta situación les hacía no entender por qué no podían acceder a todas las mercancías disponibles de un modo inmediato. Por ello, para los situacionistas los negros de Watts “*prennent au mot* la propagande du capitalisme moderne, sa publicité de l’abondance” (I.S., p. 416)²¹⁶. En una sociedad donde la riqueza está tan próxima y tan disponible, ¿cómo combatir indefinidamente la posibilidad de ese acceso *universal* a la mercancía?

El ataque a la mercancía mostraba también para la I.S. quién estaba detrás de una sociedad organizada en torno a ella, es decir, qué fuerzas sociales luchaban a favor de su permanencia. A través del saqueo, pensaban los situacionistas, se desvelaba la centralidad de la mercancía como eje vertebrador de la sociedad del espectáculo. Todas las fuerzas del orden se movilizaban para defender la sacralidad de la mercancía, para evitar la apropiación directa del producto del trabajo. Al pasar de la compra de mercancías al saqueo se estaba superando no sólo la mediación del dinero. Se estaba superando, también, una forma de entender la sociedad, la cual reaccionaba en su modo más salvaje para defender su objeto más sagrado, la mercancía.

El gesto de los negros de Watts es también importante porque inaugura una nueva forma de conflictividad social dentro de las sociedades de la abundancia. Este suceso descrito por la I.S. es la primera etapa de toda una serie rebeliones sociales que desplazan tanto los motivos como los métodos que la lucha del movimiento obrero había establecido. La falta de reivindicaciones claras o la reappropriación directa de las mercancías son sólo algunos de sus elementos clave. Como veremos en la última parte de esta investigación, los negros de Watts son el antecedente más claro del conflicto social que hoy podemos ver en las *banlieus* de las ciudades del extrarradio de Francia. Son los desclasados, los que no tienen futuro porque su papel en la sociedad es representar la desposesión completa de la vida cotidiana. Los

²¹⁶ “(...) se toman al pie de la letra la propaganda del capitalismo moderno y su publicidad de la abundancia”. I.S., p. 379.

negros de Watts, hartos de tener que esperar para ver cumplido su *american dream*, deciden tomar el saqueo como el modo de acceder directamente a la garantía de su supervivencia. Tanto los negros de Watts como la “chusma” de las *banlieus* son el ejemplo de nuevas formas de conflictividad social, en cuyo análisis la I.S. fue pionera.

La fuerza social negadora que conformaban los negros de Watts, y en parte, como veremos, la “chusma” de las *banlieus*, era fruto de una contradicción fundamental: al darse el espectáculo de forma aparentemente ilimitada, es decir, al aparecer la *totalidad* de las mercancías como ya directamente disponibles, se producía una fuerza social que no entendía de procesos sociales en el momento en que la posibilidad de acceder a esa totalidad estaba ya completamente dada. De este modo, los situacionistas aciertan al formular este elemento dialéctico: *el “espectáculo” puede continuar con su promesa de abundancia material a costa, únicamente, de negar prácticamente esa posibilidad*. Por eso, cuando los negros de Watts fueron más allá de esta posibilidad meramente formal, se desencadenó un movimiento negativo que ponía en cuestión los límites del espectáculo. En definitiva, los situacionistas ven a través de los saqueos de Watts que el “espectáculo” se basa, solamente, en una promesa que, si pudiera ser cumplida, acabaría con el mismo espectáculo.

Como hemos dicho, fue a través del saqueo y del robo como los situacionistas vieron que la mercancía dejaba de constituirse como fetiche. Según la I.S., a través de la *reapropiación* directa de los objetos, los negros de Watts eliminaban la idolatrización de la mercancía. Si la mercancía estaba mediatizada por el dinero para acceder a su uso, los negros de Watts, al eliminar esta mediación a través del saqueo, accedieron al uso inmediato de la mercancía, es decir, pasaron por encima del “valor de cambio” para instalarse en su “valor de uso” no mediatizado.

Sin embargo, ¿fue esto realmente lo que ocurrió? ¿El gesto de los negros de Watts fue la destrucción del fetichismo de la mercancía o fue, más bien, su *sumisión completa a ella*? ¿No revela su necesidad de adquisición desesperada de la mercancía una subordinación absoluta a las *falsas necesidades* producidas por la economía de la

mercancía?:

“Le pillage du quartier de Watts manifestait la réalisation la plus sommaire du principe bâtard “A chacun selon ses faux besoins”, les besoins déterminés et produits par le système économique que le pillage précisément rejette” (I.S., p. 417)²¹⁷

Para los situacionistas, es el saqueo el que apunta a la superación de esas falsas necesidades creadas por el “espectáculo”. Sin embargo, también podríamos interpretarlo desde otro punto de vista. ¿No podríamos entender el gesto de los negros de Watts como la máxima aspiración a la posesión de la mercancía, es decir, como la máxima desesperación por satisfacer unas necesidades impuestas por una organización social determinada? ¿Por qué una revuelta social se transforma en el saqueo de mercancías? ¿No debería haberse materializado en la destrucción sistemática de la mercancía? Los situacionistas apuntan a esta contradicción:

“Mais du seul fait qu’ils sont en arrière dans l’augmentation de la survie socialement organisée, les Noirs posent les problèmes de la vie, c’est la vie qu’ils revendiquent. Les Noirs n’ont rien à assurer qui soit à eux; ils ont à détruire toutes les formes de sécurité et d’assurances privées connues jusqu’ici. Ils apparaissent comme ce qu’ils sont en effet: les ennemis irreconciliables, non certes de la grande majorité des Américains, mais du mode de vie aliéné de toute la société moderne: le pays le plus avancé industriellement ne fait que nous montrer le chemin qui sera suivi partout, si le système n’est pas renversé” (I.S. p. 421)²¹⁸

Pese a la conciencia de la existencia de elementos contradictorios en el análisis de los sucesos de Watts, la I.S. optó por el análisis referido a la identificación entre saqueo y destrucción del “fetichismo de la mercancía”. Sin embargo, dicha revuelta

²¹⁷ “Los saqueos del barrio de Watts fueron la manifestación más simple del principio bastardo: “A cada cual según sus falsas necesidades”, necesidades determinadas y producidas por un sistema económico que el saqueo precisamente rechaza”. I.S., p. 379.

²¹⁸ “Por el mero hecho de haberse quedado atrás en el aumento de la supervivencia socialmente organizada, los negros plantean los problemas de la vida, reivindican la vida. Los negros no tienen nada que asegurar; tienen que destruir todas las formas de seguridad y de seguros privados conocidas hasta ahora. Se muestran como lo que son en efecto: enemigos irreconciliables no de la gran mayoría de los americanos, sino del modo de vida alienado de toda la sociedad moderna: el país industrialmente más avanzado nos señala el camino que se seguirá en todas partes si no se vuelca el sistema”. I.S., p. 383.

no parecía tener conscientemente como fin último la destrucción de la sociedad de la mercancía. ¿Qué consecuencias tendría verla desde la óptica de la *inclusión*, a cualquier precio, de los negros de Watts dentro del espectáculo, es decir, dentro de la promesa de abundancia material? Ciertamente, el poder de la fuerza negativa desplegada puede ser interpretado desde ambos puntos de vista. La pregunta crucial es: ¿la superación de la mercancía tenía que reflejarse en una apropiación masiva de mercancías o en la destrucción de las mismas? ¿Por qué no destruir las mercancías en vez de reapropiárselas? Una fuerza social que hubiera superado el problema de la supervivencia, ¿seguiría teniendo necesidad de mercancías? ¿Seguiría necesitando la mercancía, en general, como forma de objeto de consumo?²¹⁹

Este es el aspecto ambivalente tanto de las revueltas de Watts como de la “chusma” de la *banlieu*. Debido a su falta de proyecto político claro, no es posible dilucidar si su lucha es contra el “espectáculo”, buscando su destrucción, o si es la lucha por una inclusión dentro del mismo, no importa por cuales medios. Esta ambivalencia es la consecuencia de nuevas formas de conflictividad social que han superado el paradigma de la lucha obrera organizada. Su consecuencia más directamente observable es que esa ambivalencia se convierte en un elemento dialéctico que, hasta hoy, parece muy difícil de resolver, eliminando la posibilidad de que pueda ser “superado” (*aufgehoben*).

Los discursos posmodernos sobre la mercancía han puesto el énfasis, precisamente, en este elemento ambivalente. Lejos de remitir a un engaño, la mercancía remite a una verdad absoluta en cuanto que esta ambivalencia borra el juicio marxista, compartido por la I.S., de que la mercancía es una especie de “velo de ignorancia” de la verdadera utilidad del objeto. La mercancía, al eliminar aquello que,

²¹⁹ La estrategia de “destrucción de la mercancía” es la que llevó a cabo dadá con su concepto de “anti-arte”. Desde el campo de la estética, dadá vio en la obra de arte la ejemplificación de una creatividad que, si quería seguir teniendo un papel social, tenía que superar esa cosificación perversa. Por tanto, este “fetichismo de la mercancía estética”, analizable desde problemas internos a la estética y no tanto desde categorías económicas, fue superado a través de la destrucción de la obra de arte y de la producción de “anti-arte”.

supuestamente, ocultaba, aparece en toda su limitación, en toda su fugacidad, en toda su contingencia insuperable. La mercancía sería el modo en el que accedemos a esa conciencia de la Posmodernidad en la que la “autenticidad”, concepto clave de toda esta crítica, tal y como veremos más adelante, ha desaparecido completamente. Esta crítica de la mercancía destruye la nostalgia revolucionaria, incluyendo a la I.S., en tanto que la mercancía no sería más que un modo de coagulación de la historicidad del presente. En último término, la crítica de la mercancía de la I.S. acabó por desvelar su elemento ambivalente en tanto que no supo materializar, o definir exactamente, el elemento que se le oponía. Del mismo modo que veremos con el concepto de “espectáculo”, los situacionistas dieron como obvio que la lucha revolucionaria era la lucha por hacer visible la realidad de la “vida cotidiana”, es decir, la superación de lo falso, en donde la mercancía era sólo uno de los momentos del engaño. Es por este motivo por lo que en esta crítica de la mercancía encontramos ya ese elemento ambivalente de la I.S. que estallará definitivamente con la derrota práctica del Mayo del 68 y del “otoño italiano”²²⁰.

4. El sujeto de la historia: de la miseria proletaria a la miseria estudiantil

Como acabamos de ver, el análisis del “fetichismo de la mercancía” llevó a la I.S. a definir nuevas formas de conflictividad social que desplazaban la importancia de la lucha obrera dentro del conjunto de fuerzas sociales subversivas. Ahora queremos analizar en qué medida estos análisis de la I.S. no apuntaban a una concepción diferente del “sujeto revolucionario”. Si las formas más salvajes y radicales de contestación social no estaban ya protagonizadas por el proletariado definido en términos clásicos, ¿quién tenía que superar el espectáculo? ¿Qué características poseía ese nuevo sujeto revolucionario?

Para la I.S., el trabajador en sentido clásico no desaparece de la “sociedad del

²²⁰ SCHIFFTER, 2005, pp. 58-60.

espectáculo”, sino que su condición de desposeído se generaliza al conjunto de la sociedad. Por eso, hablarán de una “proletarización de la vida”²²¹. Con esta idea, la I.S. lleva a cabo un gesto profundamente dialéctico: generaliza la teoría de Marx sobre el proletariado como sujeto histórico y, con ello, la supera. De este modo, la teoría de la I.S. sobre la generalización de la condición del proletariado no hace más que radicalizar la teoría marxista, en tanto que la fuerza histórica de superación del capitalismo queda, en el “espectáculo”, diseminada por todas las esferas sociales. Esta generalización de la condición del proletariado consiste en que, ya desde los años 60, la inmensa mayoría de los trabajadores habían perdido todo poder sobre su vida. Tanto la I.S. como Lukács entienden que la situación del proletariado, así definida, es la condición de toda la sociedad bajo el “espectáculo”. En esta descripción, la I.S. ya no habla del proletariado como clase social que se ha visto desposeída de sus medios de producción, tal y como concebía el marxismo clásico. Ahora, lo que se pierde, lo que queda despojado, es la “vida cotidiana” de un modo absoluto. Se demuestra así una de las características del proyecto de la I.S. que no podemos dejar de recordar: el proyecto de la I.S. no parte de la desposesión del trabajo sino de la desposesión de todos los elementos que constituyen la vida colectiva. La desposesión es mucho más grave, mucho más urgente de lo que fue en la época de gestación de las teorías revolucionarias clásicas. Es la “proletarización de la vida” la que hace de la I.S. uno de los proyectos más radicales de transformación de la vida cotidiana de las últimas décadas.

La generalización de la condición del proletariado no es más que la generalización de la categoría de *Entfremdung* de la tradición marxiana. Los espacios y los tiempos en los que se da la alienación como relación social se han generalizado,

²²¹ “Suivant la réalité qui s’esquisse actuellement, on pourra considérer comme prolétaires les gens qui n’ont aucune possibilité de modifier l’espace-temps social que la société leur alloue à consommer (aux divers degrés de l’abondance et de la promotion permises) (I.S., p. 309); “De acuerdo con la realidad que se esboza actualmente, podemos considerar proletarias a las personas que no tienen ninguna posibilidad de modificar el espacio-tiempo social que la sociedad les hace consumir (en los diversos grados de abundancia y de promoción permitidos) (I.S., p. 283).

pasando a formar parte de los sujetos, parte de su vida cotidiana, de cada relación social que llevan a cabo. Los ámbitos en los que parece dividirse la vida cotidiana (trabajo/tiempo de ocio) forman parte de las relaciones sociales de la alienación. Ellas son la ejemplificación de la alienación. La gran aportación de la I.S. es haber descrito la colonización total de la alienación a todas las esferas sociales, más allá del ámbito de desarrollo tradicional de ésta, esto es, el ámbito del trabajo asalariado. Esta transformación del trabajo no fue vista por Marx porque las condiciones sociales a finales del siglo XIX eran otras. El trabajo ocupaba toda la esfera de la vida del trabajador. Por el contrario, el tiempo libre se concebía como la esfera automática de la liberación, puesto que ella constituía la huida del ámbito del trabajo asalariado. Marx no pudo pensar en la colonización del tiempo libre a través de la industria del ocio, puesto que aquel aún no se había implantado como falso excedente de la vida del trabajador asalariado. Por ello, la denuncia de Debord es la de una sociedad totalitaria: la sociedad de la *alienación total, de la desposesión total*. Los ámbitos de emancipación han desaparecido: han sido colonizados por el triunfo de la imagen sobre el objeto, esto es, la sociedad del espectáculo, donde ya no existe distinción cualitativa entre el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio, puesto que ambos pertenecen al mismo ámbito de *explotación de la vida*.

4.1. El movimiento estudiantil como nuevo proletariado

En los años 60 este proceso de proletarización afectó en especial a ciertos sectores sociales cuya politización fue especialmente notable. Dentro de estos sectores, destaca especialmente el movimiento estudiantil. Para los situacionistas, la juventud era la capa social en la que se ejemplifica el vacío de la vida cotidiana caracterizado por la “desposesión” general de la que acabamos de ocuparnos. Igual que los negros de Watts, la I.S. ve en la juventud un tipo de nihilismo que le hace abrazar un tipo de existencia conflictiva que pronto tuvo su expresión política. Para la I.S., la juventud era la capa social donde el “fetichismo de la mercancía” alcanzaba

uno de sus puntos álgidos. La juventud era la destinataria de la mayoría de mercancías disponibles en el mercado, de tal forma que, en gran medida, ser joven se igualaba con ser consumidor de mercancías.

En concreto, la juventud es la capa social consumidora de la mercancía cultural. Por este motivo, la “alienación” en el campo de la cultura es un fenómeno que, en gran parte, los situacionistas vieron dentro de la juventud. Este consumo de mercancías, sin embargo, les hacían creer que se situaban por encima del proletariado clásico, como si dicho consumo de mercancías no fuera una actividad tan vacía como la producción de esas mismas mercancías. El estudiante no se daba cuenta de que la mercancía cultural, tal y como hemos visto más arriba con el concepto de “descomposición”, no representaba nada, estaba vacía de contenido. Su realidad consiste en que es mercancía, es decir, en que adopta una forma determinada, no en la novedad de sus contenidos. Para la I.S., la cultura era el medio con el que la juventud, el estudiante, realizaba su separación elitista del resto de la sociedad, lo cual no era más que el modo en el que se incluían completamente en ella (*De la misère*, p. 6). De entre todas las mercancías consumibles por la juventud, los situacionistas destacaron especialmente aquellas que intentaban apuntar a una politización de la vida cotidiana, suponiendo que, en su consumo, se daba un proceso de politización. Sin embargo, como ya analizaron en el campo de la producción cultural, el acceso a la mercancía cultural era posible de un modo general porque ya no expresaba nada. No eran más que objetos ideológicos, es decir, objetos que enmascaran el conjunto de condicionantes de la organización de la vida cotidiana. Si el estudiante podía tener acceso a ellos, eso significaba, automáticamente, que su contenido era nulo desde el punto de vista de su capacidad de politización. En definitiva, su consumo implicaba una inocencia, una ingenuidad al pretender que una mercancía cultural pudiese servir para comenzar un proceso de politización (*De la misère*, p. 9).

Por lo tanto, la condición del estudiante no era más que la condición de aquel sujeto social que se inicia en la *pasividad* de la sociedad del espectáculo. Este es uno de los rasgos que le asimila al proletariado, en tanto que ambos quedan igualados por la funcionalidad que esa pasividad tendrá para dicha organización social. *El estudiante no es más que la preparación del proletariado, nunca su superación efectiva.* El estudiante es aquel que se inserta en la lógica de la pasividad no a través del mundo del trabajo sino del mundo de la cultura, más específicamente, del consumo de las mercancías culturales. El estudiante, igual que el proletario, no puede ser esencialmente revolucionario en un contexto semejante en tanto que su condición no es la de ser fuerza histórica, sino la de ser fuerza de negación de la historia.

Para la I.S., del mismo modo que sucede con el proletariado, aunque dentro del campo de la cultura, el estudiante se mantiene siempre en una situación de minoría de edad prolongada. Tanto desde el punto de vista de su situación estrictamente económica como desde sus expectativas de integración en la “sociedad del espectáculo”, el estudiante está inmerso en un *mundo falso*. Esta “falsa unidad” le coloca en un mundo separado del resto de la sociedad, dominado por las condiciones de su “mundo cultural”. Su minoría de edad se muestra, precisamente, en el hecho de que no puede salir de ese mundo falso, de ese “mundo de la cultura” en el que piensa que se juegan las fuerzas revolucionarias. Debido a esta situación de minoría de edad generalizada, el movimiento estudiantil demostró de un modo práctico cómo al reivindicar una mayoría de edad efectiva dentro de la sociedad, es decir, el control de la propia “vida cotidiana” y de todos los asuntos que la afectan, el “espectáculo” aparece en su propia esencia, es decir, como una organización social en la que la funcionalidad ha de estar garantizada por la pasividad. En la lucha del movimiento estudiantil por mayores cotas de democratización, este movimiento supo revelar ese elemento de pasividad del espectáculo. Al luchar por esa “mayoría de edad” estaban luchando, también, por la creación de formas democráticas de expresión y de organización, las cuales desafían necesariamente la organización no democrática del “espectáculo” (*De la misère*, p. 3).

Como vemos, lejos de cierta corriente intelectual de la época, la I.S. no veía al estudiante como una figura capaz de convertirse en una fuerza social revolucionaria. Sin embargo, el desarrollo de toda una serie de luchas estudiantiles en diversos países de Europa, y la radicalidad de las mismas, nos pueden hacer ver que el análisis de la I.S. ocultaba una posición ideológica en la que, por definición, el estudiante no podía convertirse en una fuerza social subversiva. Dentro de este marco, nos podemos preguntar si esas luchas, de las que nos ocuparemos en detalle en el punto siguiente, las debemos entender dentro de la lógica de la “lucha de clases” o si se circunscriben a una dialéctica social diferente, en la línea de los nuevos conflictos sociales como los descritos por la I.S. en Watts. El análisis de las revueltas estudiantiles es ciertamente contradictorio no desde el punto de vista de su función dentro del proceso de producción sino, justamente, por su situación de ambivalencia dentro de la “sociedad del espectáculo”. Desde esa ambivalencia, como ya hemos visto, no puede entenderse la protesta estudiantil de una forma clara, es decir, no se la puede identificar claramente con el concepto de “lucha de clases”, desplazando dicho concepto de su papel dentro del esquema marxista. Es esta ambivalencia la que caracteriza al estudiante como sujeto histórico y a sus formas de lucha²²².

Sin embargo, no es de extrañar el análisis que hace la I.S. de los estudiantes. Este diagnóstico no se debe sólo a su “obrerismo” radical sino que tiene que ver con la impotencia del movimiento estudiantil dentro de la sociedad y del mundo universitario en particular. En este sentido, las críticas a la Universidad y a su papel dentro de una sociedad verdaderamente democrática dieron lugar a la idea de que el modelo universitario prometía una forma de gestión del conocimiento que no podía ser realizado completamente dentro de la sociedad del “espectáculo”. La promesa de formación de individuos críticos, expresada como la posibilidad de tomar la palabra dentro del proceso de conocimiento, chocaba con la organización universitaria como

²²² STATERA, 1977, pp. 47-49, 59, 60.

esfera de conformación de futuros trabajadores cualificados²²³. Esta situación es paralela a la que hemos visto en el análisis situacionista de Watts: cuando el sujeto toma las promesas de la “sociedad del espectáculo” como promesas reales, choca siempre contra el hecho de que esas promesas sólo pueden ser formuladas si no se toman por verdaderas. Igual que los negros de Watts, los estudiantes se dieron cuenta de la verdadera esencia de la Universidad y de la organización social en general, que no era otra que la formulación de una posibilidad que, estructuralmente, no podía realizarse jamás²²⁴.

Lo que ganó el movimiento estudiantil fue la ruptura de su carácter pasivo. Dentro del esquema marxista, que se repite en cierto sentido en la I.S., los estudiantes no podían llegar a conformarse como una fuerza revolucionaria porque no tenían una condición de explotación semejante a la del proletariado. La ideología veía en los universitarios los hijos de los burgueses, preparándose para formar parte de las futuras élites gobernantes. Esta visión elitista de la Universidad, que era, por otro lado, la visión elitista del conocimiento, empezó a cambiar cuando la distancia social entre el proletariado y la burguesía empezó a reducirse. A través de las modificaciones económicas que hemos visto más arriba descritas por SoB, la Universidad, y la educación en general, empezaron a democratizarse, de tal forma que los hijos de los obreros y de los campesinos empezaron a poder ir a la Universidad. Ésta dejó de ser solamente el lugar de formación de las futuras élites para pasar a ser el lugar de producción de futuros trabajadores cualificados.

Dentro de la superación de la pasividad de la juventud a través del movimiento estudiantil, éste tuvo como una de sus básicas características un elemento que también será especialmente importante para la I.S.: la necesidad de comunicación. El movimiento estudiantil fue el reflejo de la necesidad de la juventud de superar su papel pasivo dentro de la sociedad a través de la toma de la palabra. Por primera vez, era posible una comunicación libre entre individuos libres. Por

²²³ *Ibíd.*, p. 142.

²²⁴ *Ibíd.*, pp. 36-38, p. 64.

primera vez, se podía tomar la palabra para poder hablar desde la propia individualidad, sin ningún tipo de intervención, fuera de los canales de comunicación de los partidos revolucionarios oficiales, así como de sindicatos u organizaciones de representación estudiantil. Esta necesidad de comunicación era también una fuente interna de movilización. Si las luchas estudiantiles trajeron a tantos y tantos jóvenes fue por el hecho de que en su interior se daba esa posibilidad de expresión que no existía en otros ámbitos:

“De cette communication pratique entre ceux qui se *sont reconnus* comme les possesseurs d’un présent singulier, qui ont éprouvé la richesse qualitative des événements comme leur activité et le lieu où ils demeuraient- leur époque-, naît le langage general de la communication historique. Ceux pour qui le temps irréversible a existé y découvrent à la fois le *mémorable* et la *menace de l’oubli*” (SDE, Tesis, 133)²²⁵

A diferencia del proletariado clásico, cuyo aislamiento, cuya “alienación” impedía el establecimiento de lazos de comunicación y análisis comunes, el movimiento estudiantil fue capaz de establecer una serie de lazos sociales a partir de los cuales pudieron constituirse en una unidad social, en un movimiento. Es por esta razón por la que la reivindicación de la comunicación fue tan importante para la I.S.: sólo a través de la palabra una clase social podía pasar de ser un conjunto de individuos aislados entre sí aunque determinados por los mismos procesos de explotación, a una clase social consciente de su fuerza colectiva. Esta explosión de la palabra, en definitiva, puso las bases para la aparición de una comunidad, ya no marcada por las características de la “conciencia de clase”, sino vertebrada en torno a la comunicación y al intercambio de experiencias²²⁶.

²²⁵ "De esta comunicación práctica entre aquellos que se reconocen como poseedores de un presente singular, que han experimentado la riqueza cualitativa de los acontecimientos como su actividad y el lugar en que habitaban-su época- nace el lenguaje general de la comunicación histórica. Aquellos para quienes ha existido el tiempo irreversible descubren en él a la vez lo memorable y la amenaza de olvido"

²²⁶ STATERA, 1977, p. 227, 231, 238, 249.

Otro de los rasgos básicos de la protesta estudiantil fue el rechazo al conocimiento teórico. Éste fue asimilado al conocimiento aplicado a la empresa, en contra de los conocimientos de la “vida real”. Todo el conjunto de saberes aprendidos en la Universidad no eran vistos más que como el conocimiento necesario para la adaptación de los estudiantes al mundo de la empresa. La lógica empresarial era vista como totalmente opuesta a la lógica del conocimiento universitario, caracterizada por el elemento crítico. Aunque la lógica de la empresa quería aparecer como un conjunto de conocimientos prácticos frente a los conocimientos excesivamente teóricos de la Universidad, lo cierto es que representaba la forma conservadora de entender la primacía de la práctica frente a la teoría. Desde esta perspectiva, los conocimientos adquiridos en la Universidad, excesivamente teóricos, tenían que adaptarse a una lógica práctica que ya estaba dada de antemano. Es interesante esta lucha de lógicas del conocimiento en tanto que revela los modos contrapuestos de gestionar el conocimiento que pueden darse en ámbitos sociales diferentes. El movimiento estudiantil fue consciente de este uso social del conocimiento, estableciendo los mecanismos para conservar la teoría frente a la mera ideología práctica del conocimiento del mundo empresarial. Por lo tanto, al hablar de “rechazo de la teoría” no nos referimos al rechazo del elemento teórico del pensamiento propugnado por una lógica empresarial del conocimiento; por el contrario, nos referimos a que el movimiento estudiantil negó la posibilidad, y la necesidad, de que el conocimiento teórico del mundo universitario no tuviera un momento práctico²²⁷.

Esta exaltación del momento práctico del conocimiento llevó al movimiento estudiantil a abrazar formas de organización de tipo anarquistas y anti-autoritarias. Frente a los modelos organizativos clásicos del marxismo-leninismo, el movimiento estudiantil se situó ya en una crítica práctica de esos elementos. De hecho, el éxito de sus movilizaciones lo podemos entender como la victoria de esos métodos de acción

²²⁷ BERGMANN et. al., 1976, p. 187.

de tipo asambleario. Por contra, justo cuando el movimiento empezó a tomar la forma de las organizaciones clásicas del marxismo-leninismo es justo el momento en que el movimiento empezó a decaer en fuerza social y en participación²²⁸.

Aún con todos estos elementos novedosos que, en gran parte, estaban cerca de las posiciones de los situacionistas, éstos no tuvieron nunca demasiadas esperanzas en que el movimiento estudiantil fuera realmente una fuerza revolucionaria a la altura del proletariado. Sin duda, esta posición de la I.S. estaba anclada en un “obrerismo” militante ciertamente sorprendente en un grupo donde el elemento crítico con las posiciones ideológicas del marxismo parecía estar siempre presente. Para los situacionistas, en definitiva, los estudiantes eran los hijos de la burguesía que, en un acto de “mala conciencia”, luchaban por las causas que sus padres no habían podido conseguir.

Pese a ello, el movimiento estudiantil tenía una ventaja que la I.S. no podía ver: al tener la supervivencia material garantizada en cuanto hijos de la burguesía, sus reivindicaciones, sus luchas, podían ir mucho más allá de lo que habían ido las demandas del proletariado. Por este motivo, no es de extrañar que el movimiento estudiantil fuera el protagonista de las revueltas de Mayo del 68 y que expresara sus reivindicaciones de una forma mucho más radical de lo que estaba haciendo el proletariado en ese momento. Desde esta posición, es posible entender un elemento clave de la I.S.: la lucha por la abolición del trabajo asalariado, la reivindicación de una “vida cotidiana” plena más allá del ocio programado, la lucha por la “realización de la poesía”, etc., todos estos elementos sólo podían ser reivindicados por los estudiantes, es decir, por una clase social que, desde los esquemas marxistas clásicos, podían expresar estas reivindicaciones.

Para los situacionistas, si el movimiento estudiantil tenía una conciencia revolucionaria era, exclusivamente, porque se había producido el proceso de

²²⁸ Ibíd., p. 113, 115, 172.

proletarización de la vida cotidiana que ya hemos comentado más arriba, de tal modo que las condiciones de explotación del proletariado se habían generalizado a todas las esferas sociales. De esta forma, otorgaba importancia al movimiento estudiantil sólo en la medida en que había llegado a un grado de conciencia similar al del movimiento obrero. Aquí comprobamos la herencia de un marxismo ciertamente ortodoxo en la I.S.: sólo a través de la generalización de la teoría de Marx al movimiento estudiantil, pudo éste convertirse a ojos de la I.S. en un movimiento revolucionario. Por lo tanto, para la I.S. el movimiento estudiantil no poseía rasgos nuevos de confrontación social; era sólo la expresión contemporánea de un proletariado generalizado a toda la sociedad.

Los situacionistas no supieron superar el esquema ortodoxo marxista en este contexto. Pese a la influencia de SoB, no tomaron de éstos el análisis sobre la desaparición del proletariado como clase social revolucionaria. La “proletarización de la vida”, que era el proceso de generalización de la explotación y no la generalización de la conciencia de esa explotación, tenía su componente negativo en el hecho de que el proletariado perdía aquello que le hacía convertirse en “fuerza negativa” en el desarrollo de la historia. Si toda la sociedad se había “proletarizado”, el proletariado ya no tenía ningún enemigo frente a sí como lo tenía antes en la burguesía. Al generalizarse esta “alienación” dentro de la “sociedad del espectáculo”, el proletariado perdió su especificidad. Por lo tanto, fue el desarrollo de las contradicciones económicas del capitalismo avanzado de los años 60 el que, según SoB, eliminó el componente revolucionario del proletariado. Por ello, cuando la I.S. generalizó esta noción, no hizo más que constatar un hecho que en su teoría significaba la pérdida de la posibilidad del movimiento revolucionario de seguir depositando en el proletariado las esperanzas de superación del capitalismo, ahora convertido en “sociedad del espectáculo”. Por lo tanto, es la I.S. la que, con la generalización de este concepto, establece las bases para dejar de ver en el proletariado el sujeto revolucionario en el que confiar la realización de la revolución.

4.2. El asalto estudiantil a la sociedad de clases

Vistos los elementos teóricos más importantes de las luchas estudiantiles de finales de los 60, queremos analizar ahora en qué consistieron esas luchas. Dichas movilizaciones de los estudiantes, sobre todo universitarios, fueron el momento práctico de realización de todos los elementos teóricos que acabamos de ver. Comenzando por las movilizaciones en la *Freie Universität* de Berlín, pasando por las protestas en Italia y acabando con el Mayo francés, esta ola de subversiones, que en muchos sentidos fueron más allá de las reivindicaciones meramente universitarias, convirtieron al movimiento estudiantil en la fuerza revolucionaria de la segunda mitad del siglo XX²²⁹.

¿Cuál era el contexto de estas movilizaciones? ¿En qué se diferenciaba del contexto en el que habían surgido las luchas del movimiento obrero? La guerra de Vietnam fue uno de los factores principales de movilización del movimiento estudiantil. Por primera vez desde la II Guerra Mundial se asistía a la retransmisión en directo de un genocidio. Todo lo que había ocurrido durante el fascismo había quedado explicado en términos de anomalía. Sin embargo, en el caso de Vietnam lo que se veía era cómo el mismo país que había liberado a Europa de la barbarie creaba una de proporciones casi tan salvajes como la que había destruido. La trascendencia de esta masacre fue uno de los motivos principales para que las protestas estudiantiles fueran más allá de las reivindicaciones circunscritas al ámbito universitario. La lucha por la democratización de la Universidad se convirtió desde el principio del movimiento en la lucha por una sociedad más democrática, lo cual incluyó la denuncia y la acción directa contra los intereses de Estados Unidos²³⁰.

Pese a las diferencias entre los diferentes contextos en los que se produjeron las movilizaciones estudiantiles (República Federal de Alemania, Francia e Italia), existieron numerosos elementos comunes que se vieron reflejados por multitud de

²²⁹ STATERA, 1977, p. 121.

²³⁰ BERGMANN et.al., p. 31.

influencias mutuas declaradas por los mismos protagonistas de la revuelta, lo cual nos hace ver el carácter unitario que tenían esas luchas. El movimiento alemán tuvo en Rudi Dutschke a su figura principal. A partir de elementos de la filosofía de Marcuse y de cierta ortodoxia marxista, intentó actualizar la teoría del proletariado a las condiciones sociales de la segunda mitad del siglo XX, en un sentido parecido al de la I.S. Por su parte, el movimiento francés tuvo a Daniel Cohn-Bendit, y a todas las movilizaciones en torno a la Universidad de La Sorbona, su foco principal de actividad. A diferencia del movimiento estudiantil alemán, el francés tuvo un carácter mucho más ingenuo en sus reivindicaciones y en sus expresiones, cercanos a cierto “vitalismo” representado en la I.S. por Raoul Vaneigem y que examinaremos más adelante²³¹.

Fue Rudi Dutschke uno de los principales teóricos y militantes que redefinieron de una forma coherente, más allá de esa ingenuidad del movimiento francés, las posibilidades y las necesidades del movimiento revolucionario del momento. Dutschke partió también de la noción marxiana de “alienación” desde un punto de vista cercano a los situacionistas, para generalizar la desposesión de la “vida cotidiana”. Para Dutschke, sólo la creación de la “comunidad” (*Gemeinschaft*) podía ser el medio con el que esta “alienación” podía quedar superada. La movilización estudiantil era un modo de recuperar ese sentimiento de vida colectiva, destruido por la desposesión generalizada de la “vida cotidiana”. No por casualidad la cuestión de la “comunidad” fue importantes durante esos años, llegando a experimentarse con formas de vida comunitarias que intentaban recuperar los lazos sociales²³².

La construcción de comunidades como alternativa a los modos de vida capitalistas era el reflejo de uno de los principales problemas a los que se tuvo que enfrentar el movimiento: elegir entre actuar dentro de la sociedad que querían cambiar o construir un tipo de sociedad diferente, separada de ella. Al optar por la construcción de comunidades alternativas de vida en común se establecía un contra-

²³¹ STATERA, 1977, p. 216.

²³² *Ibíd.*, pp. 117, 132.

poder que, sin embargo, dejaba intacto el poder social, político y económico por el que el movimiento estudiantil se había constituido. Esta estrategia no era exclusiva del movimiento estudiantil. Muchos grupúsculos cercanos a los situacionistas optaron por esta vía justo después de la derrota del movimiento revolucionario tras Mayo del 68. La diferencia es que cierta parte del movimiento estudiantil lo consideraba ya como una forma de lucha efectiva contra el poder del Estado, mientras que estos grupos lo tomaron como la única forma de vida tras la derrota del movimiento revolucionario²³³.

Los movimientos estudiantiles oscilaron entre dos tipos de reivindicaciones: por un lado, la lucha por un futuro que garantizara el sentido de sus estudios; por otro, la aspiración a una vida plena que, necesariamente, tenía que ir más allá del trabajo asalariado y de las promesas del mundo de la Universidad. Por lo tanto, las luchas oscilaban entre la garantía de la supervivencia en relación con los estudios universitarios, lo cual constituía la parte más “reformista” del movimiento, y la reivindicación de una vida más allá de la supervivencia, en clara sintonía con el proyecto de la I.S. En esta última perspectiva, tal y como veremos en el punto siguiente, era la crítica al trabajo asalariado la constituía el centro de las críticas, en tanto que era el eje de producción de una vida rutinaria, una vida alienada, en la que el esquema casa-trabajo-casa era repetido de forma mecánica durante el resto de la vida de los trabajadores, pero en la cual la supervivencia era un problema superado.

Esta disparidad en el conjunto de las reivindicaciones del movimiento estudiantil constituía una contradicción no sólo teórica, sino también práctica, en tanto que cada reivindicación tenía que realizarse por medios diferentes. La lucha por la supervivencia se situaba en relación con las luchas históricas del movimiento obrero, en la que la lucha por el trabajo, las reivindicaciones salariales, etc., estaban en el centro del proyecto; por contra, y en la línea de la I.S. la supervivencia ya no era

²³³ STATERA, 1977, pp. 174, 229.

el problema, sino la “vida cotidiana”. La superación de todos los elementos “alienados” en esta esfera ya no podían tomar ni los métodos organizativos ni los conceptos del movimiento obrero. Era el proyecto que la I.S. estaba formulando en ese momento, aún sin saber que su realización estaba siendo llevada a cabo por el movimiento estudiantil y no por el proletariado.

Por este motivo, no podemos hablar de una unidad teórica dentro del movimiento estudiantil. Lo que se expresó en esas movilizaciones fue la contradicción que separa a los situacionistas del resto del proyecto de emancipación social de esos años. Partiendo de la relativa seguridad de las condiciones de vida dentro del capitalismo del bienestar, esa parte más radicalizada del movimiento estudiantil supo entrar en sintonía con los análisis que estaba llevando a cabo la I.S., desplazando el eje de la lucha de la reivindicación del trabajo digno a la crítica del trabajo asalariado²³⁴.

Como hemos apuntado más arriba, desde el punto de vista organizativo el movimiento estudiantil estuvo caracterizado por la espontaneidad de sus métodos, es decir, por la superación de las formas de organización que el marxismo-leninismo había introducido dentro de la lucha social. Es aquí donde aparecen los primeros elementos de formas de luchas autónomas, críticas de un modo consciente con los límites que tanto el Partido como el sindicato tenían para la victoria de la lucha obrera. Frente a las organizaciones socialistas y comunistas tradicionales, absolutamente ideologizadas a finales de los años 60, el movimiento estudiantil se organizó desde un “espontaneísmo” revolucionario que explotaría en los años 70 en Italia con la “autonomía obrera”²³⁵. De este modo, se rompía de un modo práctico la hegemonía que el esquema tradicional marxista, filtrado por Lenin y Lukács, habían dado al Partido como elemento aglutinador y desencadenante de la revolución. Esta

²³⁴ VV.AA., *Estudiantes*, 2001, p. 99.

²³⁵ Para entender la importancia del “espontaneísmo” como rasgo de las movilizaciones prácticas de la época, hay que destacar la crítica de Wolfgang Harich a este concepto, demostrando así el carácter burocrático del marxismo del momento, tal y como veía la I.S. V. HARICH, 1988.

necesidad objetiva quedó transformada por un subjetivismo que apelaba a experiencias individuales que, sin embargo, eran compartidas por gran parte del movimiento. Este subjetivismo se tradujo en esa espontaneidad revolucionaria que, necesariamente, aparecía como opuesta a la tradición organizativa de los socialistas y los comunistas²³⁶.

Así, las revueltas estudiantiles fundaron un nuevo tipo de organización que sería el modelo para las futuras revueltas de las décadas siguientes: los “grupos de afinidad”. Con este modo de organización, basado principalmente en la amistad entre los miembros, en el contacto íntimo entre sus miembros, y no en una característica abstracta como era la de “conciencia de clase”, quedaban desbancadas tanto la organización típicamente marxista-leninista del Partido en tanto que vanguardia del movimiento obrero como el sindicato en todas sus variantes (anarco-sindicalismo, federalismo, etc.), convirtiéndolas en modos obsoletos de organización social²³⁷. Ahora, eran los estudiantes los que, a través de asambleas, movilizaciones, reuniones, etc., llevaban a cabo, ellos mismos, su propio movimiento. Por lo tanto, en los años 60 estas movilizaciones sirvieron como recusación práctica de las formas organizativas del movimiento obrero, ya superado tanto desde un punto de vista teórico, como hemos visto con los análisis de SoB, como desde un punto de vista práctico con esta superación de sus formas organizativas. Quedaba demostrado que una nueva época de conflictos sociales necesitaba de modos de lucha diferentes, de modelos de organización que debían, necesariamente, estar más allá de la tutela de cualquier organización revolucionaria clásica. Sólo a través de los métodos organizativos de la asamblea o de los “grupos de afinidad” fue posible el desarrollo de modos de lucha que, en muchos casos, no podían ser concebidos e interpretados por los poderes políticos contemporáneos, acostumbrados a las formas y métodos del movimiento obrero clásico:

²³⁶ STATERA, 1977, p. 210.

²³⁷ VV., *Estudiantes*, 2001, p. 263.

“Toda esa fauna nos concentramos allí, no sólo por reivindicaciones estudiantiles, sino también porque estamos hartos del paro, de la mili, de la democracia burguesa, de la represión policial, de las cárceles, de los abusos estatales y de tantos otros problemas que, desafortunadamente, padecemos los jóvenes de hoy. Y es que está muy claro: no hay futuro para nosotros. La violencia estatal genera violencia en la calle. Si se desata nuestra violencia es porque tenemos que sufrir la violencia social día a día. No se extrañen, pues, del vandalismo de los jóvenes. Cabría preguntarse quién es el más vándalo aquí, si nosotros o el sistema en el que, por desgracia, nos toca vivir. Que no digan que la violencia nunca está justificada, porque en nuestro ambiente la violencia es obligada”²³⁸

Por lo tanto, vemos cómo tanto desde el punto de vista de los conceptos como desde el punto de vista de la organización, el movimiento estudiantil fue la materialización de la crítica del movimiento obrero como movimiento carente de fuerza revolucionaria, por un lado, y de la “sociedad del espectáculo” en el sentido en que los situacionistas estaban trabajando en ese momento. En resumen, vemos que la importancia del movimiento estudiantil radica en haberse constituido de una forma espontánea, no mediada por ninguna organización de clase, como la crítica teórica y práctica correspondiente a las condiciones de la “sociedad del espectáculo”²³⁹.

4.3. Utopía vs. Ideología

Esta doble vertiente del movimiento estudiantil, ese componente de lucha por la supervivencia, por un lado, junto con la aspiración a la superación de la “sociedad del espectáculo”; por otro, tienen un significado más profundo en tanto son el reflejo de una lucha entre dos formas de entender el conflicto social y ante las que la I.S. supo situarse como una vía intermedia. Estas dos formas de lucha las podemos resumir a través de dos conceptos: por un lado, el concepto de “utopía”, que resumiría todos los contenidos más específicamente “anarquistas” que hemos visto²⁴⁰; por otro lado, la “ideología” que se quiso materializar en las organizaciones de tipo marxista-leninista que quisieron controlar el movimiento para darle una

²³⁸ El País, 31-1-87 citado en *Estudiantes*, p. 147.

²³⁹ VV., *Estudiantes*, 2001, p. 158.

²⁴⁰ STATERA, 1977, pp. 131, 206-208.

mayor cohesión. Por un lado, su parte más antiautoritaria, que buscaba la realización inmediata de la sociedad sin clases, sin esperar a la maduración de las condiciones objetivas de la revolución; por otro lado, el componente ideológico, que se reflejó en la identificación del movimiento estudiantil con las organizaciones de clase.

Desde el punto de vista estrictamente conceptual, la diferencia entre la utopía y la ideología estriba en su relación diferenciada con la realidad: mientras la primera intenta mostrar sus potencialidades, la segunda busca controlarlas. La utopía es siempre crítica del presente porque va más allá de las condiciones objetivas de la vida cotidiana al concebir la posibilidad de una construcción inmediata de dicha sociedad alternativa. En tanto que las revueltas estudiantiles desarrollaron este componente utópico, en este sentido se constituyeron como una fuerza social negativa, porque al concebir la posibilidad inmanente de otra organización social, establecieron una crítica práctica a la “sociedad del espectáculo”. Por el contrario, y tal y como hemos visto más arriba, la ideología, en su materialización en el mundo comunista, era el intento de conservación de una realidad social, la del “socialismo real”, que intentaba dominar, también, las críticas a la “sociedad del espectáculo”, del movimiento estudiantil. La ideología marxista-leninista se mostró como un tipo de teoría y de práctica que sirvió de freno al movimiento estudiantil, eliminando el componente utópico que había sido su motor desde el principio²⁴¹.

¿Por qué es importante la confrontación de estos dos elementos para nuestra investigación? Si la I.S. fue el momento en el que el proyecto de transformación de la vida cotidiana llegó a su máxima radicalización, y el momento en que el paradigma ilustrado llegó también a su formulación más radical, el movimiento estudiantil es la ejemplificación de la lucha fratricida entre las dos teorías sociales que habían pugnado por ocupar el lugar preeminente de la lucha social, como fueron el marxismo y el anarquismo. Tanto el elemento “utópico” (anarquista) como el elemento ideológico

²⁴¹ Ibíd., p. 202.

(marxista) acabaron por establecer una relación dialéctica entre ellos por la cual ambos acabaron por eliminarse el uno al otro. Ni el componente utópico fue capaz de superar la tendencia a la ideología, ni la ideología pudo llegar a convertirse en una fuerza social efectivamente transformadora. Por este motivo, el estudio del movimiento estudiantil es especialmente importante para nuestro propósito. Pese al análisis de la I.S., instalado en un obrerismo ciertamente ortodoxo, el desarrollo del movimiento estudiantil fue lo suficientemente clarificador como para aparecer como la ejemplificación de la lucha entre el componente “utópico” y el componente ideológico, entre el anarquismo como mero espontaneísmo, y el marxismo convertido en ideología. La I.S. se situaba, efectivamente, como un proyecto novedoso frente a estos límites. Su papel en el Mayo francés atestigua que sus posiciones estaban más cerca de las necesidades de cierto movimiento revolucionario que, desde el movimiento estudiantil, había superado tanto el puro espontaneísmo como la ideología comunista.

Los límites del movimiento estudiantil se mostraron también en las vías en que intentaron continuar con la lucha una vez el Mayo francés fue derrotado. Tras el fracaso del proyecto de transformación de la vida cotidiana, fue la lucha armada la que ocupó el centro de las luchas, ya a principios de los años 70. Tanto en Alemania con la RAF, en Italia con las *Brigatte Rosse*, en Inglaterra con la *Angry Brigade*²⁴² o el MIL en el Estado español, muchos de los militantes que habían comenzado en el movimiento estudiantil acabaron por formar grupos armados. ¿A que se debió esta deriva? Principalmente a la falta de perspectivas que se abrió en el campo de la lucha política a principios de los años 70. La energía del movimiento estudiantil, y también del movimiento de la contra-cultura, fue tan grande que muchos pensaron que había llegado el momento de la revolución. Al quedar ésta desmentida, la desesperación, la falta de perspectivas, inundó el mismo terreno que ocupaba el movimiento

²⁴² Sobre la *Angry Brigade*, v. ROCHA, Servando; *Nos estamos acercando. La historia de la Angry Brigade*. La Felguera, Madrid, 2008.

estudiantil. La mayoría de estos grupos no llegaron a conseguir más que una cierta notoriedad en los medios de comunicación gracias a atentados y acciones tan “espectaculares” como el secuestro de un avión de la Lufthansa por parte de un comando de la RAF el 13 de Octubre de 1977. Visto con perspectiva, el paso del movimiento revolucionario del Mayo del 68 al movimiento armado de principios de los 70 fue la respuesta a una situación en la que no se sabía cómo gestionar la derrota del movimiento estudiantil. Es en ese contexto en el que se enmarca la derrota que intentamos entender dentro del proyecto de la I.S.

Es en la década de los años donde se expresa ese nihilismo expresado por el lema punk del “*No Future*” el que resume perfectamente el ambiente de la época después de la derrota del movimiento estudiantil²⁴³. Este lema no fue sólo una frase que fue popularizada dentro del ámbito de la cultura pop (Sex Pistols), sino que era “el lema que el sistema dirigía a una juventud sin ningún porvenir”²⁴⁴. No era un símbolo de una rebelión impostada, sino que era el diagnóstico de la falta de perspectivas de una época asfixiante desde el punto de vista de los proyectos políticos disponibles. Es, en definitiva, la época de un *rechazo nihilista* de todas las esferas de la vida. Este rechazo es la necesidad de expresión de un *malestar* que no podía transformarse en un cambio social. Las protestas dieron paso a la impotencia. No es de extrañar que del movimiento estudiantil surgiese este nihilismo. Nadie como el estudiante podía percibir la falta de perspectivas de una sociedad que le había prometido un futuro que se había convertido en un “no futuro”. Cuando el estudiante quiso tomar las promesas del capitalismo por realidades se dio cuenta de que dichas promesas no eran más que señuelos dispuestos para hacer funcionar una institución de gestión del conocimiento, en la que, sin embargo, los ideales de dicho conocimiento no tenían ninguna función (*De la misère*, p. 12).

Los años 70 fueron, por tanto, los años del individualismo, el cual se materializó de diversos modos. Por un lado, las revueltas del movimiento estudiantil

²⁴³ VV., *Estudiantes*, 2001, p. 221.

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 249.

sirvieron para producir un cambio individual de aquellos que habían participado en ella. Por primera, y tal vez, última vez en su vida, vieron cómo su vida se convertía en algo que merecía la pena vivir, “en definitiva, una edad digna de ser recordada”²⁴⁵. Las movilizaciones sirvieron para demostrar que en la revuelta anida ese vitalismo que los situacionistas identificaron con la “fiesta” y que analizaremos más adelante. Sin embargo, ese mismo individualismo tuvo su carácter negativo en el sentido en que desembocó en la actitud apática ante las luchas políticas de los 70. La apatía caracterizada por el “*No Future*” llevó a que los años 70 supusieran un período de impasse político, en donde la lucha social acabó por tomar la forma de la lucha armada, es decir, acabó por expresarse de una forma ciertamente trágica.

5. Crítica del trabajo asalariado

Uno de los elementos clave del movimiento estudiantil que conecta directamente con la I.S. es la crítica al trabajo asalariado. Desde la crítica a la vida cotidiana como una vida no auténtica, monótona, dentro de los esquemas de la “sociedad del espectáculo”, la crítica al trabajo asalariado se convirtió en uno de los ejes principales tanto del movimiento estudiantil como de la Internacional Situacionista. El hecho de que la crítica al trabajo asalariado fuera uno de los ejes de las luchas del movimiento estudiantil suponía ya una novedad con respecto a las luchas revolucionarias que se habían dado durante gran parte del siglo XX. Si el movimiento obrero había luchado por la recuperación del trabajo asalariado, es decir, por la apropiación de los medios de producción, en las luchas estudiantiles de finales de los años 60 la propuesta era la de superación de dicho trabajo asalariado, de tal forma que se pudiera dar lugar a una organización social en la que el trabajo asalariado fuera una forma históricamente superable de actividad debido a las posibilidades técnicas que esa misma sociedad disponía. A través del concepto clave

²⁴⁵ Ibíd., p. 262.

de “automatización” que veremos más adelante, la I.S. daba ya como una posibilidad real la superación del trabajo asalariado como la actividad principal con la que se habría de garantizar la supervivencia material dentro de la “sociedad del espectáculo”. De este modo, se demuestra, una vez más, la importancia fundamental que tuvo la I.S. para la reconfiguración, y radicalización, del proyecto revolucionario a finales de los años 60, desplazando el eje de las luchas hacia nuevos objetivos más acordes con lo que los situacionistas pensaban que eran las condiciones sociales del capitalismo contemporáneo.

5.1. Los tres modos de aparición de la *Entfremdung* en relación al trabajo

El proyecto de abolición del trabajo asalariado es un elemento que se encuentra ya en el joven Marx de los *Manuskripte*. El análisis que hace Marx en estos textos sobre el trabajo asalariado está íntimamente ligado a la cuestión de la “alienación”, razón por la cual ha sido olvidada dentro de la historia del desarrollo conceptual del marxismo. No hay que olvidar que bien pronto, y como ya hemos comentado con respecto a la recuperación filosófica de Marx, este tema fue abandonado a principios del siglo XX para depurar al socialismo de todos los restos “burgueses”, es decir, filosóficos, que le quedaban al marxismo.

El análisis que hace Marx del trabajo asalariado es la misma base teórica que tomará la I.S. La novedad de los situacionistas en este campo fue la recuperación que hicieron de estos análisis en un momento en que el marxismo no consideraba estos documentos como una aportación relevante al marxismo. Sin embargo, los situacionistas veían que, gracias a los adelantos técnicos del modo de producción capitalista, entendidos a través del concepto de “automatización”, el proyecto de superación del trabajo asalariado como actividad principal para garantizar la supervivencia era ya posible.

En los *Manuskripte*, Marx parte de la idea de que el trabajador queda rebajado a mercancía dentro del modo de producción capitalista. Su único papel dentro del

funcionamiento del capital consiste en convertirse en mera “fuerza de trabajo” que tiene que ser intercambiada por un salario como único medio de poder garantizarse la supervivencia. Esta situación le convierte en un ser “alienado”, “extrañado”. Esta “alienación” tiene tres aspectos que son los que queremos examinar aquí.

5.1.1. Enajenación en relación al producto del trabajo

El primer modo de esta “alienación” es la alienación del objeto del trabajo. Aunque el trabajador fabrica productos, éstos se le aparecen como objetos extraños, hostiles a él mismo. La alienación en este primer sentido consiste en que el mundo de objetos creados por el proletariado se convierte en un mundo de objetos que aparecen con un poder independiente de ellos. El resultado de su trabajo se les aparece como extraño, como algo que no les pertenece. Marx lo explica del siguiente modo:

“(…) Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der Verwertung der Sachenwelt nimmt die Entwertung der Menschenwelt in direkten Verhältnis zu. Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine Ware, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert.

Dies Faktum drückt weiter nicht aus als; Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige* Macht gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre *Vergegenständlichung*. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die *Vergegenständlichung* als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Enttäusserung*” (MARX, 1932, 364-365)²⁴⁶

²⁴⁶ "El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía* y, justamente en la proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y

La lógica que opera aquí consiste en que cuanto más produce el trabajador, más extraño le es el producto de su trabajo y más barato resulta él mismo como mercancía. Por ello, podría deducirse que el trabajo, dentro del modo de producción capitalista, desvaloriza *necesariamente* al trabajador en cuanto que su actividad le resulta más alienada en relación directamente proporcional con su capacidad productiva. Tras poner su trabajo en la producción del objeto, éste ya no le pertenece a él mismo. El objeto acaba por independizarse de él²⁴⁷.

En este primer momento de la alienación, Marx sigue dentro del concepto hegeliano de “alienación”. Para Hegel, todo trabajo implica una separación del sujeto con respecto a su objeto. En tanto que el sujeto es infinito (despliegue indefinido, sin límite fijo, capaz de todo precisamente porque no es nada en sentido de nada definido y fijo), al exteriorizarse sólo puede producir un objeto que es finito (delimitado, acepta ciertas determinaciones pero no ciertas otras, es tal cosa y no tal otra). Es la imposibilidad de establecer una relación de “reconocimiento” entre el sujeto infinito y el objeto finito la que produce ese proceso de “alienación” tanto en Hegel como en Marx. En esta descripción que hace Hegel no estamos todavía dentro del sistema de producción específico del capitalismo, sino que estamos en el ámbito abstracto del trabajo humano en general. La “exteriorización” es esencial a este proceso en tanto que todo trabajo implica siempre ese proceso de “exteriorizar” las fuerzas subjetivas del trabajo. Sin embargo, en ese mismo acto de “exteriorización” el sujeto forma en sí mismo ciertas capacidades que antes no tenía y supera ciertos límites fácticos que aún poseía, de tal forma que sube un peldaño más en el proceso de su ser infinito. Al final, la “exteriorización” es funcional a su despliegue como sujeto.

Ya dentro de la descripción que hace Marx, este proceso de “exteriorización” cobra unas características diferentes. En el capitalismo dicha “exteriorización” no implica la formación del sujeto, no incluye ningún despliegue de su ser finito. Éste,

servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación” MARX, 1979, p. 105.

²⁴⁷ MARX, 1932, p. 366.

por el contrario, se vuelve finito, circunscrito a unos límites fijos, es decir, se convierte en un objeto equiparable al conjunto de objetos que él mismo produce. El sujeto no reconoce en el objeto ni siquiera el medio a través del cual ha alcanzado un nivel superior de su desarrollo como ser infinito. Como vemos, el elemento clave aquí es el “reconocimiento” por el cual el sujeto infinito, el trabajador en Marx, no entiende que su trabajo se relacione con su progreso subjetivo. El objeto de su trabajo se le aparece como extraño, por lo que el objeto de su actividad se le aparece como algo ajeno, de tal forma que no ve en ello ninguna forma de desarrollo de su ser infinito.

5.1.2. Enajenación en el acto de la producción

En este segundo aspecto de la “alienación”, es en el mismo *acto de la producción* en el que el trabajador ya se hace ajeno a sí mismo. Esta enajenación consiste en que es en la propia actividad del trabajo la que es desposeída del trabajador:

“(…) die Arbeit dem Arbeiter *äusserlich* ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, dass er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst ausser der Arbeit bei sich und in der Arbeit ausser sich” (MARX, 1932, p. 367)²⁴⁸

²⁴⁸ “(...) el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso, el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo y en el trabajo fuera de sí. ” MARX, 1979, p. 109. Este aspecto específico del trabajo fue también expuesto por Marcuse del modo siguiente: “(...) el trabajo diario de ganarse la vida ofrece una particular satisfacción cuando ha sido seleccionado libremente”. Sin embargo, si “seleccionado libremente” significa algo más que una pequeña selección entre necesidades preestablecidas, y si las inclinaciones e impulsos en el trabajo son otros que aquellos a los que les ha dado forma un principio de la realidad represivo, la satisfacción en el trabajo diario es sólo un raro privilegio. El trabajo que creó y aumentó la base material de la civilización fue principalmente trabajo con esfuerzo, enajenado, doloroso y miserable- y todavía lo es. La realización de tal trabajo difícilmente gratifica las necesidades e inclinaciones individuales. Fue impuesto sobre el hombre por la necesidad brutal y la fuerza bruta” (Marcuse, 1981, p. 88).

Aquí, lo que se pone de manifiesto es la alienación de la propia actividad del trabajo asalariado. No es que la desposesión del objeto de trabajo se dé de una forma aislada dentro de una actividad gestionada por los productores. Es ésta misma actividad la que también se encuentra desposeída. Si tenemos en cuenta el papel que Hegel y Marx le daban al trabajo como actividad fundamental del sujeto no es de extrañar que Marx conciba aquí la desposesión de la actividad del trabajador como la *pérdida del trabajador de sí mismo*. Por ello, el hombre sólo puede encontrar su humanidad, paradójicamente, en sus actividades animales:

“der Mensch nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck, etc., sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische” (MEW, 1968, pp. 514-515)²⁴⁹

El proceso al que se refiere Marx aquí es la entera desposesión de los medios de producción del trabajador. Todos los instrumentos con los que puede llevar a cabo su actividad no le pertenecen, son de otros, pertenecen al capitalista. De este modo, lo que debería ser el medio con el que cada sujeto trabaja para garantizar su subsistencia se convierte en una actividad que pertenece a otro y cuyo producto también le pertenece a otro. El proceso por el que el trabajador convierte una materia prima en un producto, en una mercancía, es un proceso completamente “enajenado”, que en nada se relaciona con su propio despliegue como subjetividad.

Este elemento es importante para entender un aspecto de la I.S. Este proceso de “brutalización del trabajador” fue visto en la I.S. de una forma muy aguda, especialmente expresado no en el mundo del trabajo asalariado, sino en el mundo del ocio. Esta “pérdida de sí mismo” es el elemento clave por el que la I.S. entendió que la transformación revolucionaria de la “sociedad del espectáculo” no podía relacionarse con la recuperación del trabajo. Las condiciones sociales, en especial el

²⁴⁹ “el hombre sólo se siente libre en sus funciones animales, en comer, en el beber, engendrar. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”. MARX, 1979, p. 109.

desarrollo de los medios de producción, hacían posible para la I.S. desplazar la importancia del trabajo, superando con ello, incluso, ese elemento necesario de la “exteriorización” del sujeto del que hablaba Hegel. Por ello, a través de la “automatización”, los situacionistas establecieron lo que podía ser la base material para la superación de esta “alienación” del trabajo que estamos viendo en Marx.

5.1.3. Enajenación con respecto al modo genérico de la vida universal

El concepto hegeliano de “trabajo” implicaba, también, la concepción del hombre como el resultado de su propio trabajo²⁵⁰. Esto significaba que el hombre se manifestaba como un “ser genérico” (*Gattungswesen*), es decir, como un ser perteneciente a una colectividad en la que se inserta y de la que encuentra el medio de su supervivencia a través de la exteriorización de sus fuerzas genéricas, a través su potencialidad de relacionarse con el mundo²⁵¹.

Este proceso, instalado en Hegel todavía en un momento abstracto del desarrollo de la subjetividad, es clave para poder entender este tercer aspecto de la “alienación” en los *Manuskripte* de Marx. En este tercer modo, el trabajo enajenado es el resultado de una producción no social, insolidaria, no directamente comunitaria. Significa la “alienación” de la esencia del hombre:

“Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigne als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand macht, sondern- und dies ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache-, sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich einem *universellen*, darum freien Wesen verhält.

“(…) sie macht ihm das *Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben, und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und

²⁵⁰ MARX, 1979, p. 190.

²⁵¹ En el apartado sobre la crítica al trabajo asalariado (I. 5) en la I.S. veremos con más detalle la concepción marxiana del trabajo en los *Manuskripte*.

entfremdeten Form” (MARX, 1932, pp. 368-369)²⁵²

La vida productiva es vida genérica, es vida que crea vida. La actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida. Cuando se le arrebatata al ser humano su actividad se le está arrebatando, con ello, lo que le hace pertenecer a un género, es decir, se le arrebatata su humanidad como especie animal. Sin embargo, a diferencia de éste el ser humano es consciente de su actividad porque lo hace de una forma libre. Cuando esta actividad deja de ser consciente para pasar a estar determinada, el ser humano queda igualado al animal. Por lo tanto, la crítica del trabajo asalariado queda aquí conectada con una destrucción de la esencia del hombre, en tanto que es sólo a través de la actividad consciente del ser humano éste se garantiza a sí mismo en lo que tiene de ser genérico, esto es, garantiza su actividad libre.

El análisis que hace aquí Marx no se debe entender como la permanencia de ciertas categorías metafísicas en un pensamiento que ya debía ser materialista. La descripción que hace aquí Marx se refiere a las determinaciones que el trabajo humano adquiere dentro del modo de producción capitalista, el cual, lejos de favorecer su desarrollo, su progreso, su emancipación, las “enajena”, desposee al trabajador tanto del objeto de su trabajo, de la actividad misma del trabajo y, en definitiva, de su mismo carácter de ser perteneciente a una colectividad, a una especie cuya forma de relacionarse con la naturaleza es a través del trabajo. Por lo tanto, no deberíamos caer en el error de entender estos conceptos del primer Marx bajo la crítica “ideológica” del marxismo de la que venimos hablando, el cual quiso ver en éstos la permanencia de la dialéctica idealista de Hegel. Por el contrario, estos

²⁵² "El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre. (...) La vida genérica se convierte en medio de la vida individual. En primer lugar, hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta" MARX, 1979, pp. 110-111.

documentos nos demuestran la transformación que produce el modo de producción capitalista de las potencialidades del sujeto productor cuando se inserta en el proceso por el que es despojado del objeto de su trabajo, del trabajo mismo como actividad y de su propia condición de ser que pertenece a una especie.

La I.S. partió de estos análisis que acabamos de ver para situarse ya en la tesis de la superación del trabajo asalariado. Es necesario recalcar esta postura de la I.S. Tanto en este asunto como en muchos otros, la I.S. no puso especial énfasis en demostrar ni la génesis de sus conceptos ni la fundamentación teórica para sus posiciones. Por eso, creemos importante la reconstrucción de la génesis de estos conceptos. Los situacionistas veían que el desarrollo de la historia había llevado al capitalismo a poder superar efectivamente el trabajo asalariado como medio de relación con la naturaleza para así garantizar la subsistencia:

“C’est au temps du travail, pour la première fois affranchi du cyclique, que la bourgeoisie est liée. Le travail est devenu, avec la bourgeoisie, travail qui transforme les conditions historiques. La bourgeoisie est la première classe dominante pour qui le travail est une valeur. Et la bourgeoisie qui supprime tout privilège, qui ne reconnaît aucune valeur qui ne découle de l’exploitation du travail, a justement identifié au travail sa propre valeur comme classe dominante, et fait du progrès du travail son propre progrès. La classe qui accumule les marchandises et le capital modifie continuellement la nature en modifiant le travail lui-même, en déchaînant sa productivité” (SDE, Tesis 140)²⁵³

Si es importante este análisis del concepto de “trabajo asalariado” para la I.S. es porque desde él podemos entender otros conceptos clave que abordaremos más adelante como el papel del “juego” dentro de la transformación revolucionaria o la “construcción de situaciones”. Como veremos, sólo será posible una organización

²⁵³ "Es al tiempo de trabajo, por primera vez librado de lo cíclico, al que la burguesía está ligada. El trabajo se ha convertido con la burguesía en trabajo que transforma las condiciones históricas. La burguesía es la primera clase dominante para quien el trabajo es un valor. Y la burguesía que suprime todo privilegio, que no reconoce ningún valor que no derive de la explotación del trabajo, ha identificado precisamente con el trabajo su propio valor como clase dominante y ha hecho del progreso del trabajo su propio progreso. La clase que acumula las mercancías y el capital modifica continuamente la naturaleza modificando el trabajo mismo, desencadenando su productividad".

social dedicada a la “construcción de situaciones” en un marco liberado del trabajo asalariado; sólo podrá existir el “juego” como rasgo fundamental de dicha “construcción de situaciones” si ya no existe la determinación de toda actividad al trabajo asalariado.

Hay que volver a recordar que la importancia de la I.S. en este campo específico no fue la de haber innovado teóricamente en la crítica al trabajo asalariado. Su importancia radica en haber *recuperado* una tradición del marxismo que tenía en la crítica al trabajo uno de sus conceptos básicos. De este modo, consiguieron tomar aquellos elementos del proyecto marxista más acordes con las posibilidades de emancipación de la “sociedad del espectáculo”. Frente al marxismo “ideologizado”, la I.S. supo dar nueva vida a esa tradición marxista poco ortodoxa del marxismo que, sin embargo, parecía servir a unos intereses emancipadores más radicales.

5.2. *Le Droit à la Paresse* y la superación del yugo asalariado

La crítica del trabajo asalariado de la I.S. no sólo puede rastrearse en el trabajo del joven Marx de los *Manuskripte*. Para poder entender de un modo más claro su posición es necesario hablar de Paul Lafargue y su obra *Le Droit à la Paresse*. En esta obra, Lafargue, yerno de Marx, ya estableció una crítica al trabajo asalariado en la línea de la que luego, un siglo después, llevará a cabo la I.S. A partir del análisis de las condiciones del trabajo asalariado en la segunda mitad del siglo XIX y de las posibilidades de la industrialización ya en marcha en ese contexto, Lafargue llegó a unas conclusiones parecidas a las que luego llegaría la I.S.: si el trabajo asalariado se despliega de una forma tal que el uso de la tecnología lo convierte cada vez más en una actividad para la que se necesita cada vez menos al productor, entonces el trabajo asalariado puede reducirse de tal manera que sólo quede un trabajo residual con el que se garantizaría el correcto funcionamiento de la maquinaria. Como vemos, Lafargue mantenía una tesis muy similar a la I.S. La gran diferencia es que fue formulada un siglo antes que los situacionistas, es decir, un siglo antes del desarrollo

de las fuerzas productivas.

Si bien Marx ya había apuntado al papel creciente de la industrialización dentro del proceso de liberación del proletariado, este papel venía dado por la necesidad de la crisis entre fuerzas productivas y medios de producción. La introducción del elemento industrial era la palanca con la que Marx veía que se tenía que desencadenar la contradicción entre la capacidad de los medios de producción y la sujeción de esas posibilidades a los intereses de la burguesía. Además, la máquina era el medio a través del cual el proletariado podría garantizar la instauración de un modo de producción en el que la subsistencia estuviera garantizada. Aquí radicaba el elemento dialéctico de la industria: por un lado, era el elemento que llevaría a la burguesía a una contradicción entre la capacidad productiva y la fuerza de trabajo de los trabajadores; por otro, era el elemento que, en manos de la burguesía, garantizaría una vida en donde la supervivencia no estuviera garantizada con el trabajo asalariado.

Sin embargo, Lafargue plantea la cuestión en otros términos. La recuperación de los medios de producción no tiene solamente como objetivo último el que el proletariado garantice su subsistencia, sino que el interés principal es que sea posible la liberación del trabajo como actividad principal del proletariado para poder dedicar la vida cotidiana al disfrute²⁵⁴. Es Lafargue el que introduce decididamente la cuestión del *hedonismo*, del disfrute como fin último de la vida liberada, como motor principal del socialismo. Esto supone una posición diferente a la de Marx. Frente a la ética del sacrificio del marxismo clásico, la cual incidía en la idea de que el trabajo liberado era el único modo de relación con la naturaleza y, por lo tanto, el único modo de garantizar la subsistencia, Lafargue introduce el disfrute, el placer como motivo principal dentro de la actividad revolucionaria, justo lo que un siglo después hará la I.S.

²⁵⁴ LAFARGUE, 1980, p. 61.

Por lo tanto, vemos cómo es central para Lafargue el papel de la industrialización para la construcción de una vida liberada si aquella fuera reappropriada por el proletariado para la re-distribución tanto del tiempo de trabajo social necesario como de los productos de esa producción. El fin de esta reappropriación sería la disminución de la jornada laboral a unas pocas horas al día. Con un uso liberador de la potencia maquina, dicha jornada podía reducirse a sólo tres horas al día, el tiempo suficiente como para garantizar el funcionamiento de las máquinas y para repartir equitativamente otros trabajos que no podrían ser hechos por máquinas (actividades artísticas e intelectuales, etc.). Bajo la idea de que, dentro de la producción de mercancías, toda máquina puede hacer el mismo trabajo que un sujeto, pero en menor tiempo y en mayor número, se muestra claramente para Lafargue que la máquina, usada en manos del proletariado, en manos de la única clase que puede superar el capitalismo como modo hegemónico de producción, sólo puede conllevar la *liberación de la "vida cotidiana"* dentro del modo de producción capitalista.

Junto con la reducción de la jornada laboral, Lafargue concebía que era necesaria una redistribución de las mercancías producidas. Esto significa, según Lafargue, que la producción puesta en manos de una industrialización masiva no conduce a una disminución de la producción, tal y como pensaban los defensores del trabajo asalariado. La producción industrial, intenta demostrar Lafargue, era capaz de cubrir las necesidades del proletariado de cada país. Si Lafargue pudo llegar a este análisis fue porque vio que dentro de la producción basada en el trabajo asalariado se tendía a una sobreproducción de mercancías. Al mantenerse la jornada laboral artificialmente por encima de lo necesario, lo que ocurría es que se producía un exceso de la producción. Ya a principios del siglo XIX, la jornada de trabajo se prolongaba durante 13 o 14 horas, de tal forma que se acababa produciendo más mercancías de las necesarias sólo por mantener y aumentar la jornada laboral de los trabajadores asalariados. Para paliar esta sobreproducción, según Lafargue, se intentaron dos estrategias: por un lado, la creación de nuevos mercados a través del

colonialismo; por otro lado, la creación de “nuevas necesidades” en un sentido parecido al que hemos descrito en Marcuse, de tal modo que el continuo exceso de nuevas mercancías pudiera ser absorbido por el mercado.

La sociedad del trabajo descrita por Lafargue se enmarca en una concepción de la producción como fin en sí mismo. Este es, tal vez, uno de los mayores méritos de sus análisis: cuestionar el paradigma de la producción como fin autónomo en una organización social en la que sus medios de producción ya parecían ser suficientes para garantizar la supervivencia de sus miembros. La revolución que implicó la aparición del capitalismo industrial con respecto a la época de la manufactura o del artesanado incluyó también la idea de una producción sin límite. Antes de la industrialización llevada a cabo por el capitalismo sólo existía la necesidad del trabajo concreto que se podía combinar, incluso, con períodos de ociosidad. Con la industrialización aparece la producción como fin, la producción sin objeto determinado.

Es, también, según Lafargue, el momento en que el trabajo se demuestra como una herramienta de control social. El trabajo aparece como una medida de corrección social para evitar los deseos “contraproducentes”, los sentimientos y las actividades no productivas²⁵⁵. Es este papel político, correctivo, del trabajo, el que piensa Lafargue que es esencial para mantener ese “ídolo del trabajo”. Si desde el punto de vista de la productividad, esta producción como fin en sí mismo provoca la necesidad de expansión sin límite del mercado, es en su papel político en donde Lafargue cree que se oculta el verdadero motivo de permanencia del trabajo asalariado como actividad fundamental del proletariado. Paralelamente, la descripción del papel social del trabajo le lleva a Lafargue a establecer una crítica de la actividad económica muy cercana a la que hará también la I.S. El “homo economicus” que denuncia es la caracterización con la que quiere destacar la centralidad de la vida

²⁵⁵ LAFARGUE, 1980, pp. 55 y ss.

económica dentro del capitalismo. Igual que dirán los situacionistas más tarde, es la esfera económica la que domina la entera vida social, eliminando la posibilidad de otros tipos de usos de la vida cotidiana²⁵⁶.

Pese a los argumentos ciertamente novedosos para un proyecto de emancipación del capitalismo, las posturas de Lafargue no tuvieron demasiado éxito en el movimiento obrero. Desde estos análisis de Lafargue hasta los análisis de la I.S., pasando por los autores que hemos visto más arriba, podríamos decir que la crítica al trabajo asalariado nunca ha sido un aspecto determinante del marxismo ni del movimiento obrero. Más bien, podríamos decir que éste ha introyectado ese “ídolo del trabajo” del que hablaba Lafargue, de tal forma que identificaba la posibilidad de una supervivencia garantizada con el trabajo asalariado²⁵⁷, llegando incluso en algunos momentos de la historia del movimiento obrero a rechazar las máquinas como medio de trabajo al considerarlas como enemigas de la verdadera realización del trabajador a través de su trabajo²⁵⁸.

Sin embargo, los análisis de Lafargue han podido ser la piedra de toque de toda una crítica al trabajo asalariado que, culminando en la I.S. como su momento de expresión más organizado, intentó cuestionar su papel dentro de un proyecto de

²⁵⁶ A este respecto no deja de resultar curioso que Lafargue pone como ejemplo de país en el que los prejuicios económicos no habían arraigado en la sociedad a la España de la segunda mitad del siglo XIX (LAFARGUE, 1980, p. 119). Es de destacar que es en la España de este tiempo donde el análisis de Lafargue tiene mayor eco al estar España bajo la influencia ideológica del anarquismo. En este sentido, en *La conquista del pan* de Kropotkin se reivindica la crítica de Lafargue al trabajo asalariado para el anarquismo (Ibíd., p. 62).

²⁵⁷ Hay un dato significativo de Lafargue con respecto a la situación del proletariado a principios del siglo XIX, esto es, en el momento en que la ideología del trabajo estaba en su punto máximo: sólo en Inglaterra la clase de los sirvientes de los burgueses (modistos, criados, etc.) era superior a la del proletariado clásico (Ibíd., p. 101). Este hecho no llevó al movimiento obrero a la conclusión de que la sociedad del trabajo tenía en su base un número más pequeño de proletarios que de individuos directamente relacionados con las labores de servidumbre de la burguesía. Paralelamente, hoy el sector servicios de las economías desarrolladas es muy superior al sector del proletariado clásico.

²⁵⁸ LAFARGUE, 1980, pp. 93, 117. El *luddismo* fue la reacción generalizada y organizada de este rechazo a la máquina desde la defensa del trabajo manual. Sobre el ludismo, V.; JONES, Steve E.; *Against Technology. From the Luddites to Neo-Luddism*. Routledge Press, New York, 2006; FOX, NICOLS; *Against the machine. The Hidden Luddite Tradition in Literature, Art, and Individual Lives*. Island Press, Washington, 2009.

superación de la organización de los medios de producción capitalistas en la que el mismo trabajo asalariado tenía una función determinante. Por eso es tan importante la tematización de la I.S. de la crítica del trabajo asalariado, porque pone de relieve la necesidad de superar un modo de actividad que, históricamente, tiene que ser superado junto con la organización social en donde cumple un papel primordial.

5.3. La crítica actual al trabajo asalariado

Pese a la centralidad de la crítica del trabajo asalariado para la I.S., lo cierto es que pocos elementos han envejecido peor para una teoría emancipatoria contemporánea. En esta investigación no es nuestra intención estudiar el desarrollo de cada concepto y categoría de los situacionistas en nuestro presente contemporáneo, debido a que en la tercera parte intentaremos dar respuesta de una forma unitaria a través del concepto de “crítica artista” desarrollado por Boltanski y Chiapello. Sin embargo, sí que nos interesa estudiar ese desarrollo conceptual de aquellos elementos clave que constituyeron el proyecto de la I.S. Y la crítica al trabajo asalariado es uno de estos elementos, en tanto que constituye, como ya hemos dicho, el eje desde el que se pueden entender conceptos tales como los de “construcción de situaciones”, “automatización” o “juego”. Para entender esta crítica, queremos estudiar las tesis del *Manifiesto contra el trabajo* del grupo alemán *Krisis*. Si nos hemos decidido por este texto es porque en él se reproducen las tesis de la I.S. adaptadas a nuestro contexto actual. A través de ellas podremos entender el peso, o la falta de él, de la crítica del trabajo asalariado en nuestro presente.

El grupo *Krisis* parte de una tesis que hemos visto reproducida tanto en Lafargue como en la I.S.: la revolución tecnológica a comienzos del siglo XXI podría eliminar gran parte del trabajo asalariado actual. Si éste se mantiene es debido a la permanencia de aquel “ídolo trabajo” del que hablara Lafargue. De este modo, *Krisis* da por buena la idea de que el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo habría convertido al trabajo asalariado en un tipo de actividad superado

históricamente por el desarrollo de dichas fuerzas de producción. Especialmente, *Krisis* pone el acento en la “revolución microelectrónica” para poner el énfasis en la aparición de una nueva etapa de tecnologización de la esfera productiva que habría eliminado la necesidad de muchos más trabajos asalariados de lo que lo habría hecho el desarrollo tecnológico en los tiempos de Lafargue o de la I.S. Dicha revolución microelectrónica tendría la consecuencia de que la producción de riquezas, de mercancías, se estaría alejando cada vez más de la mano de obra humana.

Sin embargo, *Krisis* observa que, pese a esta tendencia del sector productivo, la organización social hace que aquel que no es capaz de vender su mano de obra se le considera un excedente y es objeto de una exclusión social. El mercado estaría expulsando cada vez más fuerza de trabajo mientras que, por otro lado, los sujetos expulsados no encuentran el modo alternativo de garantizar su subsistencia. Para *Krisis*, este hecho conecta la crítica del trabajo con uno de los temas clave para la I.S. como será el de la “supervivencia”. La revolución tecnológica encarnada en la microelectrónica sería la razón por la que deberíamos dejar de concebir el trabajo en relación a la supervivencia. A diferencia de etapas anteriores de la esfera productiva, no es que el trabajo se encuentre completamente aislado de la producción directa de la supervivencia, en tanto que dicho trabajo está ya alejado de la producción de medios de vida; es el estadio de desarrollo de los medios productivos, de la tecnología de dichos medios, la que convierte al trabajador ya no en una pieza dentro de la explotación sino en un elemento sobrante de dicho proceso. Es por este motivo, piensa *Krisis*, que el trabajo se ha convertido en un principio social irracional en cuanto que condena a millones de trabajadores a la miseria en tanto que su fuerza de trabajo ya resulta invendible para muchas esferas de la producción. Sin embargo, al seguir manteniéndose el “ídolo trabajo”, ese conjunto de trabajadores expulsados del proceso productivo se ven desposeídos de cualquier acceso a la supervivencia²⁵⁹.

²⁵⁹ KRISIS, 2002, pp. 7, 19.

Para el grupo *Krisis*, la crisis del trabajo asalariado parte desde el interior de la misma esfera de la producción. Si tradicionalmente, en la perspectiva clásica del movimiento obrero, el trabajo iba ligado a la producción de un objeto, es decir, a la producción de mercancías, cuando dicho trabajo no sólo se maquiniza sino que aparecen otros nuevos tipos de trabajos productivos que, por definición, no pueden ser llevados a cabo por trabajadores, ¿cómo seguir manteniendo el mismo concepto de trabajo? Si la legitimidad del trabajo asalariado estaba garantizada por la producción de mercancías, ¿cómo defender la vigencia del trabajo asalariado cuando queda desplazada la producción de mercancías como actividad principal del trabajo productivo?

Vemos aquí la reproducción de un viejo argumento marxista: el desarrollo de los medios de producción creará una serie de contradicciones que acabarán por superar históricamente el modo de producción capitalista. En el análisis de *Krisis*, vemos que ha sido el desarrollo tecnológico, sobre todo con la aparición de la microelectrónica, el que ha desplazado el papel del trabajo asalariado dentro del proceso productivo. Por tanto, ha sido el desarrollo de la producción capitalista el que ha ido destruyendo los fundamentos sociales del trabajo asalariado. Además, se rompe cualquier relación con el problema de la supervivencia, el cual todavía tenía una función en etapas anteriores de la producción.

Pese a esta reconfiguración del trabajo asalariado descrita por el grupo *Krisis*, sus consecuencias no han sido asumidas por ningún grupo revolucionario desde la I.S. Este es, tal vez, uno de los elementos más interesantes que habría que analizar dentro del desarrollo de la crítica del trabajo asalariado. Si nos tomamos en serio estos análisis tendríamos que volver a pensar el proyecto de liberación del movimiento obrero. Si a través del desarrollo de las fuerzas productivas, a través de la tecnologización masiva del trabajo, queda desplazado el eje de las luchas obreras, es decir, el problema de la subsistencia, ¿cómo seguir pensando la lucha obrera en los mismos cánones, en los mismos esquemas? Desde esta perspectiva, el movimiento obrero tendría que haber visto que la técnica estaría consiguiendo que el trabajo

asalariado quedase como un fantasma conservado artificialmente por la ideología del trabajo²⁶⁰.

Frente al desarrollo de la sociedad del trabajo, el movimiento obrero, incluyendo a Marx²⁶¹ dentro de él nunca ha sido históricamente un movimiento *contra* el trabajo sino un movimiento *por* el trabajo. Su crítica a la burguesía siempre ha consistido en denunciar el mal reparto de la actividad asalariada, no la actividad asalariada como una actividad artificialmente mantenida. Si los análisis de Lafargue, la I.S. y el grupo *Krisis* tienen sentido, podemos entender retroactivamente la historia del movimiento obrero como la confusión de la actividad humana en general con el trabajo asalariado, forma concreta e histórica de ella. Ciertamente, dentro de la historia del movimiento obrero nos encontramos con pocos casos de análisis del trabajo en los que la tecnología se intente poner al servicio de la superación de una actividad totalmente funcional al modo de producción capitalista. Desde esta ideología del trabajo, asumida también por el movimiento obrero, podemos entender que el proletariado nunca haya querido investigar las posibilidades que la creciente tecnologización abría para la liberación del trabajo asalariado²⁶².

La contradicción fundamental de tipo político que ve el grupo *Krisis* en las sociedades capitalistas avanzadas en lo que respecta al papel del trabajo asalariado es que, pese a ser una actividad que el sistema de producción necesita cada vez menos, ha convertido a toda actividad social en trabajo. Toda acción social es ya trabajo en un sentido capitalista, es decir, en un sentido productivo, en el sentido de servir como elemento esencial del proceso de valorización del capital, con la gran diferencia

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 10.

²⁶¹ En la *Kritik des Gothaer Programms*, Marx no comprende la frase que reza: “Die Befreiung der Arbeiterklasse muss die Tat der Arbeiter selbst sein” hier hat dagegen “die Arbeiterklasse” zu befreien – was? “die Arbeit”. Begreife, wer kann”. (MEW, 19, p. 22); “La emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos; aquí, por el contrario, “la clase obrera” tiene que emancipar, ¿a quién?, “al trabajo”. ¡Entiéndalo quien pueda!”. Entiende esta frase como liberar al trabajo del modo de producción capitalista y *no como liberarse del trabajo* (MARX, 1971, p. 26).

²⁶² KRISIS, 2002, p. 58.

de que no es retribuido con un salario. Es especialmente importante el argumento que despliega aquí el grupo *Krisis*: pese a que la actividad asalariada va desapareciendo de la esfera de producción, la figura del trabajo asalariado ha quedado generalizada a todas las acciones sociales. Aparece así una especie de trabajo asalariado no retribuido, es decir, un tipo de actividad que, al estar fuera del proceso directo de producción, no cuenta como trabajo productivo pero que, sin embargo, funciona bajo las mismas premisas de competitividad, rendimiento, etc.

Es aquí donde *Krisis* conecta con el análisis que hace la I.S. del papel del consumo en las condiciones de la “sociedad del espectáculo”. En tanto esfera perteneciente a la industria cultural y, de forma más general, al proceso de producción capitalista, el consumo aparece igualado con el trabajo como actividad funcional al proceso de producción. Así, el consumo aparece como el complemento del trabajo dentro de la esfera de la producción cultural. A medida que se expulsa al trabajador de la esfera productiva de la industria se convierte a la vez en consumidor de las mercancías que ya no produce. Sin embargo, la importancia del consumo es paralela a la del trabajo asalariado para el correcto funcionamiento del proceso productivo²⁶³.

El incremento del papel del consumo no es sólo el único indicativo del creciente desplazamiento de la importancia de la esfera productiva dentro del proceso de valorización capitalista, según *Krisis*. Dicha crisis del trabajo se manifiesta también en el hecho de que los ingresos de las grandes compañías capitalistas, aquellas que suponen el pilar de las economías nacionales de los países más industrializados del planeta, se fundamentan cada vez más en los ingresos por las operaciones dentro del sistema financiero. Estas ganancias ya no se relacionan tanto con la producción real de mercancías, la cual, en algunos casos, ha llegado a ser, incluso, deficitaria. Este hecho habría tenido como consecuencia, según los miembros de *Krisis*, el que la izquierda se hubiera quedado obsoleta en su análisis del

²⁶³ *Ibíd.*, pp. 52-53.

capitalismo contemporáneo: la preeminencia de la esfera especulativa del capitalismo tendría que llevar a la superación de la ideología del trabajo, demostrando que, en las nuevas condiciones del sistema económico, el trabajo asalariado ya resulta, en muchos casos, inútil como fuente de riqueza²⁶⁴.

Krisis no se queda sólo en el análisis del papel del trabajo asalariado dentro de la esfera de la economía, sino que relaciona este cambio de rol con la esfera de la política. Esta esfera, el Estado habría intentado ocultar la crisis del trabajo asalariado en tanto que dicha crisis afecta directamente al Estado. Desde el punto de vista social, el Estado intenta cubrir el lugar dejado por el mercado. A través de la promoción de toda una serie de iniciativas sociales con las que evitar que el trabajador no esté parado, el Estado intentaría preparar al trabajador para un trabajo que, según los análisis de *Krisis*, es posible que no llegue nunca. La razón de que el Estado, tanto en su versión “socialista” como en su versión “liberal”, intente mantener vivo el “ídolo” del trabajo asalariado reside en que el Estado sólo puede sobrevivir cuando recibe dinero de la explotación del trabajo a través de los impuestos. Cuando esta explotación empieza a desaparecer, el Estado quiebra. Cuando el trabajo en tanto institución entra en crisis, la política institucional relacionada con ella entra también en crisis. Por lo tanto, en la crisis del Estado se explicita, cree *Krisis*, también el papel del Estado como gestor de la economía. Frente a contextos de gran paro, el Estado, preso de la ideología del trabajo, opta por mantener el trabajo eliminando el salario. De este modo, querría hacer sentir útil al individuo en tanto que su actividad sólo podría identificarse con el trabajo asalariado. Aquí se enmarcarían los discursos sobre el “trabajo voluntario” o la promoción de la iniciativa privada a través del concepto de “*emprendeduría*”²⁶⁵.

Para *Krisis*, pese a lo que pueda parecer, el Estado y el modo de producción capitalista no supera la fase de explotación del proletariado con la crisis del trabajo asalariado. La revolución tecnológica que expulsa a miles de trabajadores no hace

²⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 49-50.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 55.

desaparecer la explotación sino que hace al sujeto una fuerza social que ya no es útil de un modo directo para el proceso de explotación. A través de su conversión en consumidores o a través, simplemente, de la inacción social por parte de los parados, la explotación del proletariado se desplazaría, en algunos casos, a otras esferas de la producción y en otros se eliminaría por suponer un elemento disfuncional para dicha explotación²⁶⁶.

Otro de los aspectos más importantes desde el punto de vista político de esta crisis del trabajo asalariado es la destrucción de los lazos sociales que implica. Si todo puesto de trabajo está amenazado de un modo constante se reproduce una lógica de la supervivencia por la que cada trabajador no puede ver más que al resto de trabajadores como competidores. La lógica de la supervivencia que se instala en este contexto hace imposible de un modo práctico la aparición de una cierta “conciencia de clase”. Si ésta, igual que muchos conceptos marxistas, giraban en torno al trabajo asalariado, al desaparecer este en los múltiples procesos que estamos describiendo, dicha solidaridad de clase, ese sentimiento de unidad social, desaparece. Ya no existe ni el espacio (la fábrica), ni el tiempo (como tiempo de trabajo) en el que esa solidaridad pueda reproducirse. El trabajador aparece completamente aislado en su intento desesperado por obtener un trabajo o por conservar el que tiene. Por lo tanto, en este contexto de crisis del trabajo asalariado, no desde el punto de vista de una crisis económica relativamente pasajera, sino desde el punto de vista de una crisis estructural del trabajo asalariado como actividad fundamental dentro del modo de producción capitalista, el concepto de “lucha de clases” queda desplazado al haberse desplazado también la importancia del trabajo asalariado.

El grupo *Krisis* ofrece una alternativa muy parecida también a la que ya ofreció la I.S. Frente a la sociedad del trabajo, hablan de “una federación de individuos asociados libremente que le arrebatan los medios de producción y de existencia a la

²⁶⁶ Ibíd., pp. 44-45.

máquina vacía del trabajo y la explotación y los tomen en sus propias manos”²⁶⁷. Esta propuesta pasaría, igual que en la I.S., por la constitución de consejos obreros que, como ya veremos, elijan los fines de la producción, de tal forma que ésta pasaría del monopolio capitalista al libre uso de la comunidad.

El análisis que hace el grupo *Krisis* de la situación contemporánea del trabajo asalariado nos ha servido para comprobar cómo las críticas de Lafargue y de la I.S. han tenido una aplicación productiva para nuestro contexto actual. Pese a las deficiencias que posee, que veremos con detalle en nuestro apartado sobre la “automatización”, nos sirve para preguntarnos por el papel del trabajo asalariado dentro del proyecto de transformación de la vida cotidiana y, en retrospectiva, para entender la historia del movimiento obrero. Si el trabajo asalariado se ha entendido como un tipo de actividad alienada, ¿por qué no preguntarse por el papel de la técnica para liberarse de ese trabajo? ¿Por qué el movimiento obrero ha seguido dentro de ese “ídolo trabajo” del que hablaba Lafargue? Y lo que es más importante, ¿una teoría emancipatoria actual no tendría, por lo menos, que preguntarse si la tecnología, convenientemente aplicada, no podría tener un uso liberador, de tal forma que pudiese ser posible una vida liberada, por lo menos, de cierta parte de trabajo esclavizador? En este sentido, la I.S. nos ha servido, y puede seguir haciéndolo, para preguntarnos por el papel del trabajo asalariado dentro de una teoría de la emancipación social, no dando por supuesto ciertos conceptos básicos del marxismo que, desde un punto de vista histórico, pueden haber sido superados por las nuevas condiciones de la organización social.

²⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 62-63.

6. ¿Qué es construir una situación?

Una vez vista la crítica del trabajo asalariado de la I.S., es necesario investigar ahora el momento propositivo de la I.S., es decir, el momento en que los situacionistas pensaron que debía centrarse el proyecto de transformación de la vida cotidiana. Este proyecto es la “construcción de situaciones” (*construction des situations*). Pese a que los textos dedicados a esta actividad se centran en la primera época de la I.S., es decir, en el período en que los situacionistas ven en el campo cultural su ámbito de lucha, sin embargo hemos decidido incluirlo dentro del momento “político” porque, aún marcado por la lucha cultural, la “construcción de situaciones” apuntaba a una transformación práctica de la vida cotidiana que excedía con mucho los límites de dicho medio. La “construcción de situaciones” es el paso de una lucha dentro de los límites de la cultura a una lucha por la transformación de la vida cotidiana. Por este motivo, hemos decidido que la “construcción de situaciones” tenía más sentido como respuesta propositiva a la crítica al trabajo asalariado. Si éste era el eje de la vida cotidiana dentro del “espectáculo”, los situacionistas quisieron sustituir esta actividad por la “construcción de situaciones”.

Ya en el primer número de la *International Situationniste*, los situacionistas dieron una definición exacta de lo que significaba la “situación construida”:

“Situation construite: moment de la vie, concrètement et délibérément construit par l’organisation collective d’une ambiance unitaire et d’un jeu d’événements” (I.S., p. 13)²⁶⁸

En esta definición, los situacionistas definen la “situación construida” a través de dos elementos. En primer lugar, la construcción de situaciones está atravesada por la organización colectiva de un “ambiente unitario”. Con esta expresión, los situacionistas estaban haciendo referencia a una idea ya recogida en el “urbanismo

²⁶⁸ "Situación construida: momento de la vida construido concreta y deliberadamente para la organización colectiva de un ambiente unitario y de un juego de acontecimientos". I.S., p. 17.

unitario”. El “ambiente unitario” hace referencia a la dominación de todos los elementos que influyen en un contexto determinado para producir una experiencia determinada. De lo que se trataba era de superar la *separación* en la que la vida cotidiana estaba dividida. Si la experiencia de la ciudad, tal y como hemos visto en Lefebvre, estaba atravesada por la división de espacios y tiempos, por la aparición de experiencias fragmentadas, la I.S. intenta recuperar la unidad de la experiencia también en la idea de la “construcción de situaciones”. Por lo tanto, ese “ambiente unitario” hace referencia a la unidad de la experiencia, al dominio de todos los elementos necesarios para hacer aparecer una experiencia en la que el sujeto pueda experimentarse dentro de un contexto en el que se pudiera reconocer.

Por otro lado, los situacionistas hablan de “juego de acontecimientos”. Como veremos en un punto más adelante, la cuestión del juego es fundamental para la primera época de la I.S. En lo que refiere a esta definición, el “juego de acontecimientos” se relaciona con la posibilidad de manipular, de decidir, de disponer libremente de todas las situaciones a las que un ambiente determinado pudiera dar lugar. El “juego de acontecimientos” refiere, por lo tanto, a la posibilidad de manipulación de un medio determinado para producir acontecimientos diferenciados, experiencias diferenciadas.

En esta definición destaca, también, la idea de la “producción”. La “situación construida” no es un tipo de experiencia que se encuentra, tal y como los surrealistas concebían la aparición de lo “maravilloso”. A diferencia de éstos, los situacionistas piensan que es necesario disponer de los medios dados para producir la experiencia deseada. Por lo tanto, hay una voluntad de control y dominio del medio, y no un abandonarse ciegamente al azar y a las posibilidades no realizadas del ambiente. A la vez, esta construcción es “colectiva”, lo cual introduce también un elemento importante: sólo a través de la acción colectiva puede llevarse a cabo la construcción de situaciones. Por este motivo, la “construcción de situaciones” supera el subjetivismo artístico del arte contemporáneo, en tanto que sólo se puede llevar a

cabo a través de una acción colectiva en la que se establezca el dominio social de los medios para la producción de una experiencia determinada.

Para poder entender exactamente y de una forma más concreta en qué consiste la “situación construida” debemos relacionar esta idea con el “urbanismo unitario”. La “situación construida” no sería más que el concepto que resumiría la apropiación del medio urbano por parte de los situacionistas. A través de la creación de situaciones, cuyas herramientas son múltiples, tales como la “deriva” o la “psicogeografía”, el medio urbano recobraría su capacidad de servir de soporte a una vida cotidiana liberada. De entre todos los proyectos de la I.S., fue *New Babylon* de Constant el que ejemplificó mejor que ningún otro la idea de “situación construida”. Éste proyecto, tal y como hemos visto, dividía la ciudad futura en barrios donde se podían vivir experiencias diferenciadas: el barrio del amor, dedicado al encuentro sexual; el barrio del terror, donde los elementos arquitectónicos estarían dispuestos para la experiencia del miedo, etc. En definitiva, el medio urbano recobraría, así, su posibilidad de influir en la experiencia de los habitantes de la ciudad. Si los situacionistas, y Lefebvre, habían entendido la influencia del medio urbano en la vida cotidiana, los situacionistas quisieron recuperar esa potencialidad para la producción de experiencias diferenciadas. Allí donde el urbanismo creaba sumisión, experiencias de “alienación”, la I.S. buscó poner esa influencia al servicio de experiencias buscadas intencionadamente, es decir, poner los medios del urbanismo en favor de la producción de experiencias que, dentro del urbanismo capitalista, no eran posibles.

Además de estar orientadas a la producción de nuevas experiencias, la “situación construida” implicaba una nueva forma de acción social instalada todavía dentro de los límites del arte contemporáneo. Su carácter artístico viene dado por la *creación* de un nuevo espacio y tiempo para el sujeto. Tal y como hemos visto, la superación de la concepción moderna del arte, en el sentido de entenderlo como una esfera autónoma de acción social, llevó a la I.S. a afirmar que toda producción artística no podía ser más que una acción práctica, social. Por eso, la construcción de situaciones puede mantener ese elemento artístico, porque se configura como una

acción de “creación” del medio urbano a través de medios artísticos que ya no estaban circunscritos a la producción de objetos estéticos.

Tal y como también hemos visto en el punto dedicado al concepto de “arte” en la I.S., la “situación construida” remite a la liberación de aquellos instintos y deseos, que ya comentamos a partir de los análisis de Marcuse. La “realización” de estos deseos dentro del proyecto de “realización de la poesía” implicaba el paso de la producción de objetos artísticos a la producción de una vida cotidiana convertida en obra de arte, esto es, una vida cotidiana en la que esos deseos pudieran encontrar satisfacción. En tanto la “construcción de situaciones” se mantenía todavía dentro de este paradigma de “lucha cultural”, la realización de los deseos era uno de sus objetivos principales:

“La direction réellement expérimentale de l’activité situationniste est l’établissement, à partir de désirs plus ou moins nettement reconnus, d’un champ d’activité temporaire favorable à ces désirs. Son établissement peut seul entraîner l’éclaircissement des désirs primitifs, et l’apparition confuse de nouveaux désirs dont la racine matérielle sera précisément la nouvelle réalité constituée par les constructions situationnistes” (I.S., p. 11)²⁶⁹

Por lo tanto, la “construcción de situaciones” no era solamente el empleo de una serie de técnicas determinadas para la construcción de nuevos ambientes, sino que esta construcción tenía como fin la “realización de la poesía” de la que ya hemos hablado anteriormente. No se trataba de la construcción maquínica de un nuevo ambiente, sino que éste era el medio para la posibilidad de satisfacción de ciertos deseos confinados en la esfera de la estética:

“L’accomplissement réel de l’individu, également dans l’expérience artistique que découvrent les situationnistes, passe forcément par la domination collective du monde: avant elle, il n’y a pas encore d’individus, mais des ombres hantant les choses qui leur sont

²⁶⁹ "La dirección realmente experimental de la actividad situacionista es el establecimiento, a partir de deseos más o menos conocidos, de un campo de actividad temporal favorable a esos deseos. Ello sólo puede traer consigo el esclarecimiento de los deseos primitivos y la aparición confusa de otros nuevos cuya raíz material será precisamente la *nueva realidad* constituida por las construcciones situacionistas" (I.S., p. 15)

anarchiquement donées par d'autres" (I.S., p. 12)²⁷⁰

A través de la experimentación con esos nuevos medios surgidos del campo de la cultura se estaba ganando una nueva práctica cultural. El concepto de “cultura” que podía surgir de esa experimentación ya no estaba basada en la “contemplación” sino en la “participación”, en la que la producción de cultura ya no implicaba el consumo de ciertas mercancías “culturales” sino la construcción de una nueva vida cotidiana. Si en el concepto antiguo de cultura el sujeto buscaba la vivencia de pasiones determinadas a través de los objetos culturales, ahora tenía que participar en su producción:

“On peut dire que la construction des situations remplacera le théâtre seulement dans le sens où la construction réelle de la vie a remplacé toujours plus la religion. Visiblement le principal domaine que nous allons remplacer et accomplir est la poésie, qui s'est brûlée elle-même à l'avant-garde de notre temps, qui a complètement disparu” (I.S., p. 12)²⁷¹

En definitiva, lo que buscaban los situacionistas con la “construcción de situaciones” era la transformación de una vida cotidiana alienada, desposeída, en una vida cotidiana excitante, que pudiera satisfacer los deseos reprimidos por un urbanismo orientado a la separación de esferas y experiencias. Una vez liberada de la esclavitud del trabajo asalariado, la sociedad podría dedicarse a la “construcción de situaciones”. En esta transformación se buscaría un “ambiente unitario”, la creación de un espacio en el que no existía la separación de esferas de la vida moderna. Lo que perseguía la I.S. con esta idea era la superación de todas las separaciones y parcelaciones de la vida cotidiana, con el objetivo de crear una vida unitaria, una vida

²⁷⁰ "La realización efectiva del individuo, al igual que la experiencia artística que desvelan los situacionistas, pasa forzosamente por su dominación colectiva: antes de ello no hay todavía individuos, sino sombras que frecuentan los objetos que otros les proporcionan anárquicamente" (I.S., p. 16)

²⁷¹ "Se puede decir que la construcción de situaciones reemplazará al teatro sólo en el sentido en que la construcción real de la vida ha ido reemplazando cada vez más a la religión. Evidentemente, el primer campo que vamos a reemplazar y realizar es la poesía, que se consumió a sí misma en la vanguardia de nuestro tiempo, que ha desaparecido por completo" (I.S., p. 16)

con sentido, una vida en la que todos sus elementos estuvieran relacionados entre sí, una vida, en definitiva, que realizara la categoría de “totalidad” que ya hemos visto, aplicada ahora al conjunto de experiencias de la vida cotidiana.

6.1. Técnicas de la construcción de situaciones: deriva y psicogeografía

Como ya hemos dicho, la “construcción de situaciones” tenía una serie de técnicas a su disposición. Una de estas técnicas era la “deriva” (*dérive*). Ésta es definida por la I.S. del siguiente modo:

“Mode de comportement expérimental lié aux conditions de la société urbaine: technique du passage hâtif à travers des ambiances variées. Se dit aussi, plus particulièrement, pour désigner la durée d’un exercice continu de cette expérience” (I.S., p. 13)²⁷²

La deriva, entendida como esa “técnica de paso ininterrumpido a través de ambientes diversos” no era más que el vagabundeo por las calles de una ciudad determinada, dejándose llevar por la influencia de los ambientes encontrados, de las personas que se encontraban en el camino, etc.²⁷³ A través de la “deriva”, pensaban los situacionistas, el individuo era capaz de trazar nuevos caminos, nuevas rutas dentro de la ciudad, imitando al explorador que se adentra en la jungla desconocida, en el territorio inexplorado. Con la “deriva”, el sujeto podía “reapropiarse” de su vida cotidiana al reapropiarse su espacio vital, al crear su “propia ciudad”, al trazar sus propios caminos dentro de esa “jungla de asfalto”. La metáfora del explorador que se adentra en un territorio desconocido con la intención de conquistarlo es aquí totalmente reveladora para el objetivo de la I.S. Sólo entendiendo las posibilidades del medio urbano como conjunto de ambientes con una capacidad clara de transformación del comportamiento urbano es posible entender esta idea de la

²⁷² "Modo de comportamiento experimental ligado a las condiciones de la sociedad urbana; técnica de paso ininterrumpido a través de ambientes diversos. Se usa también más específicamente para designar la duración de un ejercicio continuo de esta experiencia" (I.S., p. 18).

²⁷³ V. BLANCHARD, 2007, p. 37 y ss.

“deriva” y, a la vez, es posible entender esa reinvención constante de la ciudad por parte de los situacionistas. Por lo tanto, era la aventura, la excitación ante lo desconocido, lo que se situaba en la base de la “deriva”.

Para la I.S., la deriva tenía dos ámbitos de desarrollo:

- a) en el tiempo: constante, lúcida, influyente y, sobre todo, enormemente *fugitiva*.
- b) en el espacio: desinteresada, social y siempre apasionante.

(I.S pp. 51-55/50-53)

Aquí vemos cómo la deriva implica los mismos elementos que podemos encontrar en la “construcción de situaciones”: la fugacidad, la pasión, el componente colectivo, etc. Tanto en la “construcción de situaciones” como en la “deriva” destacaba ese carácter limitado de la acción, esto es, la conciencia de que cada gesto de transformación de la vida cotidiana implicaba su propio límite, es decir, tenía que tener un principio y un final, estaba abocada a su agotamiento. Una vez cumplido su objetivo, la técnica dejaba de ser utilizada. Aunque lo veremos en el próximo apartado, es necesario apuntar aquí la radical diferencia que existe entre la concepción de la transformación de la vida cotidiana de los situacionistas y la concepción del cambio social a través del concepto marxista de “revolución”. En este punto específico, la I.S. desplazó completamente la importancia del marxismo dentro del esquema de la acción social transformadora.

Uno de los ejemplos concretos, y frustrados, más conocidos de “deriva” fue el que la I.S. intentó llevar a cabo en el Stedelijk Museum de Amsterdam a principios de los años 60. Los situacionistas habían preparado un laberinto en varias salas de ese museo con la intención de producir nuevas situaciones, al estilo del proyecto *New Babylon* de Constant. Cada sala tenía que estar destinada a la producción de una vivencia determinada, es decir, igual que ocurría con la división de barrios en el

proyecto de Constant. Este laberinto tenía que ser completado con una deriva que se llevaría a cabo paralelamente por las calles de Amsterdam, estableciendo conexiones entre los componente de la deriva y los miembros del laberinto. Sin embargo, este proyecto nunca se llevó a cabo porque el museo pidió que el laberinto que proponía la I.S. fuera supervisado por policías y bomberos para poder garantizar la seguridad del proyecto. La I.S. negó esta injerencia porque veía que se introducía una instancia externa que modificaba la necesidad de que aparecieran nuevas situaciones, la producción de nuevos ambientes. Una limitación exterior no podía más que imponer un límite a esa necesidad. (I.S., pp., 113-115/101-103; Cor. Vol. 1, Carta de Guy Debord a Willem Sandberg, 7 de marzo de 1960)

El caso de la deriva del Stedelijk Museum es importante por dos razones: por un lado, porque fue la última “situación construida” de la I.S. Poco después, los artistas serían expulsados de la I.S., abriéndose esa segunda fase marcada por la “realización de la poesía”; por otro lado, la “deriva” de Amsterdam reunió todos los elementos contradictorios de esa práctica, los cuales estallarían dentro de la organización de la I.S.²⁷⁴.

Una de las mayores contradicciones residía en el hecho de que la deriva perseguía un objetivo que, a su vez, era doble: por un lado, como ya hemos dicho, establecer el conocimiento del influjo del medio urbano en el comportamiento de sus habitantes; por otro lado, sin embargo, este conocimiento iba dirigido a la “recuperación” de ese mismo medio a través de la introducción de nuevas formas arquitectónicas, tales como las descritas en *New Babylon*. ¿Qué implicaba esta nueva configuración espacial? La introducción del *azar* dentro de la vida urbana: la rutina de

²⁷⁴ Sobre la expectativa de la I.S. en la exposición en el Stedelijk Museum, destacamos las siguiente palabras de Guy Debord en una carta a Constant:

“(…) No obstante, esta exhibición marca el paso (en el interior de la producción artística moderna) del objeto-mercancía, el cual es auto-suficiente en sí mismo y cuya función es simplemente ser mirado, al objeto-proyecto, del cual la valorización es más compleja, desde que apela a una acción que debe ser tomada, una acción de un tipo superior que concierne a la totalidad de la vida”

Cor. Vol. 1., Carta de Guy Debord a Constant, principios de junio de 1959.

la vida cotidiana tenía que ser superada y sustituida por la incertidumbre de la vida cotidiana liberada, por lo inesperado, por lo que no podía esperarse de antemano. La vida cotidiana tenía que ser siempre un conjunto de experiencias en las que el azar, lo inesperado, estuviera siempre presente como posibilidad. En definitiva: frente a la determinación de la vida cotidiana capitalista en la que todos los movimientos siguen un patrón determinado, los situacionistas buscaron, tal y como hicieron los surrealistas, explotar el componente de *aventura* de la vida cotidiana.

Sin embargo, como decimos, esta búsqueda del azar estaba relacionada con un conocimiento estricto de la influencia del medio urbano en el comportamiento, es decir, había una voluntad de determinar la influencia del medio social en la vida cotidiana del sujeto. La contradicción aquí estriba en que la liberación de la vida cotidiana pasaba, necesariamente, por un conocimiento exhaustivo del condicionamiento urbano. En tanto que *New Babylon* era el modelo para nuevas formas de vida más allá del “espectáculo”, podemos hablar de que los situacionistas buscaban una *producción del azar* a través del cual producir nuevas formas de organización social. Sin embargo, ¿cómo entender que la búsqueda del azar pueda ser controlada, racionalizada? En este sentido, los surrealistas fueron mucho más coherentes: lo “maravilloso” sólo podía aparecerse, presentarse. El surrealista no tenía control de esa aparición. Simplemente, daba cuenta de ella. Vemos que en los situacionistas el control del medio quería llegar al extremo de poder producir “situaciones” en las que se pudiera encontrar un elemento de azar, de libertad, de improvisación. En definitiva: ¿cómo podía ser que la situación, en lo que tenía de espontáneo, de azar, de experiencia liberada, fuera producida por la disposición determinada de ciertos elementos y técnicas disponibles en su momento? ¿Cómo producir aquello que tenía que ir más allá de la determinación del “espectáculo”?

Otra de las contradicciones, o limitaciones, de la “deriva” consiste en que tras la intención de producir un conocimiento exhaustivo de la ciudad la verdadera actividad se basaba en el paseo de cierto número de individuos que iban de bar en

bar por la ciudad, dejándose llevar por el libre fluir de sus inclinaciones pasionales²⁷⁵. Desde esta perspectiva, la “deriva” parece quedar reducida a los juegos étlicos de ciertos individuos durante un corto período de tiempo y a través de un espacio determinado. Lo extraordinario es que, siendo esto cierto, los situacionistas produjeron toda una serie de “mapas psicogeográficos” que constituían verdaderos tratados en detalle de la influencia de todas las disposiciones de la organización urbana en el comportamiento de los individuos. Por lo tanto, vemos que la “deriva”, aún vista desde su perspectiva menos seria y más lúdica, fue ciertamente productiva para la construcción de una teoría y una práctica de una vida cotidiana liberada.

Por lo tanto, la otra técnica que usaron los situacionistas para la “construcción de situaciones” fue la “psicogeografía” (*psychogéographie*)²⁷⁶. La I.S. definía esta técnica del modo siguiente:

“Psychogéographie: Etude des effets précis du milieu géographique, consciemment aménagé ou non, agissant directement sur le comportement affectif des individus” (I.S., p. 13)²⁷⁷

Este estudio de la influencia del medio urbano en el comportamiento implicaba el estudio de cómo el sujeto interactuaba con su espacio urbano, controlando las experiencias posibles. Por eso, del mismo modo que ocurría con el “urbanismo unitario”, la “psicogeografía” era otro tipo de conocimiento del medio urbano que era, a la vez, una crítica del urbanismo. A través de los estudios detallados de la influencia del medio urbano en la vida cotidiana, los situacionistas estaban ya desvelando la influencia entre la organización espacial de la ciudad y la rutina de la vida cotidiana. Así, la ciudad aparecía, igual que ocurría con la perspectiva

²⁷⁵ V. BLANCHARD, 2007, p. 37 y ss.

²⁷⁶ Para una breve historia de este concepto, v. COVERLEY, 2006, en especial las páginas 81-103 donde sitúa a la I.S. dentro de esta tradición.

²⁷⁷ “Psicogeografía: Estudio de los efectos precisos del medio geográfico, ordenado conscientemente o no, al actuar directamente sobre el comportamiento afectivo de los individuos” (I.S., p. 17)

del “urbanismo unitario”, como la organización del control de las experiencias posibles.

La “psicogeografía” se materializó en “mapas psicogeográficos” que describían de un modo conciso esa influencia del medio social. Las descripciones llevadas a cabo por esos mapas incluían el estudio de calles, plazas, gentes que frecuentaban determinadas áreas de París o las rutinas de ciertos habitantes de ciertos barrios de París, tal y como el que llevaron a cabo en el barrio de *Les Halles*. (I.S., pp. 45-49/45-49). Con estos mapas, la I.S. intentó describir la miseria cotidiana que marcaba la vida en las ciudades, es decir, la pobreza de experiencias de cualquier individuo dentro del área de influencia del urbanismo capitalista. A través de los “mapas psicogeográficos” se dieron cuenta de que el área de movimiento de la mayoría de sujetos investigados se reducía a un área mínima, siempre teniendo como eje el trabajo asalariado y el domicilio. Fuera del recorrido de estos dos lugares, la ruta era casi inexistente. De este modo, descubrieron que el urbanismo capitalista eliminaba completamente la posibilidad de construcción de una vida liberada, al insertar ésta en una rutina en la que se repetían los mismos lugares, las mismas rutas, los mismos caminos. Para la I.S., una vida cotidiana liberada no podía estar basada en la repetición constante de los ambientes, de los lugares, de los encuentros. Por ello, la deriva y la “psicogeografía” producían todo un nuevo conocimiento de la ciudad a través del cual se podría reapropiar de todos los elementos que constituían esa influencia de la ciudad en el comportamiento.

6.2. Revolución marxista y construcción de situaciones

Como hemos apuntado más arriba, el concepto de “construcción de situaciones” desplazaba la importancia del concepto marxista de “revolución”. ¿En qué sentido? ¿Es que los situacionistas estaban hablando de algo muy diferente de la revolución socialista concebida por el movimiento obrero? Como ya hemos visto, la definición de “construcción de situaciones” se situaba en una perspectiva social en la

que el trabajo asalariado ya había sido efectivamente abolido, es decir, se situaba ya en un contexto social que no era el del marxismo. Por eso, podemos decir que los situacionistas fueron más allá del concepto formal de “revolución” que la teoría de Marx había formulado. Para ésta, la “revolución” tenía que traer, *necesariamente*, una vida liberada de las constricciones del capitalismo, la cual vendría dada por la apropiación de los medios de producción, esto es, gracias a la apropiación de los medios con los que garantizar la supervivencia.

Si concebimos el contexto de la I.S. podemos entender el desplazamiento entre las posiciones de Marx y de la I.S. En el período de formación de la teoría revolucionaria (segunda mitad del siglo XIX), la fe en el proyecto de recuperación de los medios de producción parecía inquebrantable. Sin embargo, todavía no se habían producido todas las revoluciones de carácter socialista que la I.S. ya estaba denunciado bajo la etiqueta de “capitalismo de Estado”, ni tampoco habían tenido lugar las traiciones de muchos partidos comunistas a la causas revolucionaria, también tematizada por ellos. Por lo tanto, el contexto de la I.S. es el del diagnóstico de la “revolución socialista” como un concepto vacío de sentido, carente de realidad en lo que tenía de emancipador en la teoría de Marx. La URSS, la China de Mao o la Cuba de Castro, pensaba la I.S., habían quedado reducidas a formas de “espectáculo integrado”, no sólo porque en esas organizaciones no se hubiera producido la “reapropiación de los medios de producción” por parte de los trabajadores (lo que se había producido era una apropiación de dichos medios por parte del Estado, identificándose el Estado con el proletariado) sino porque, allí donde sí se había producido, *la vida cotidiana no había cambiado en nada*. La transformación de la propiedad de los medios de producción no había traído un cambio en las formas de vivir, en el modo en que el trabajador vivía su vida cotidiana.

Frente a la idea clásica de “revolución”, la idea de una “construcción de situaciones” transformaba completamente el modo en el que se podía concebir una vida cotidiana liberada. Si en el concepto moderno de “revolución” ha estado implícito la idea de una situación irreversible que cambia todas las condiciones de la

vida como consecuencia de un acontecimiento violento, inesperado, que trastoca el devenir lineal de la historia, lo que aporta la idea de “situación” es la de un *momento limitado en el tiempo que siempre está en permanente construcción*. El concepto de “revolución” implicaba la existencia de un estado de cosas que redimía todas las injusticias pasadas y que, por este motivo, parecía absolutamente definitivo. Es el momento final, el momento cumbre en el que la historia llegará a su fin cuando una de las clases, el proletariado, vencerá y establecerá la sociedad que la teoría marxista ha descrito. Para los situacionistas, por el contrario, la “situación construida” es efímera, es siempre un momento en el que el individuo controla los efectos y las causas de su acción. Son instantes fugaces en los que aparece esa vida liberada. Esa fugacidad convierte a la “construcción de situaciones” en una actividad incesante, *que no puede tener fin*. La construcción de una vida liberada es la identificación entre la vida cotidiana y la “construcción de situaciones”.

Comparativamente, el concepto de “situación” de la I.S. implica un momento dialéctico en el que cada fragmento de vida liberada está siempre condenado a su final, a su límite, lo cual conlleva siempre una búsqueda incesante de nuevos ambientes, de nuevas aventuras, de nuevas situaciones. La historia no termina nunca porque nunca se dejan de producir situaciones. Si el concepto marxista de “revolución” tenía un momento dialéctico en su interior, en el desarrollo inmanente de la organización social, la “construcción de situaciones” posee este elemento no sólo en el proceso interno sino en su propio objetivo. Vemos aquí como aparece la importancia del método dialéctico de Hegel en este asunto en concreto. Desde esta perspectiva, podríamos ver que la “construcción de situaciones” es la aplicación práctica de la dialéctica hegeliana en una nueva forma: si en Hegel quedaba reducida a un marco idealista, según la crítica de Marx a Hegel; si en Marx, la aplicación de la dialéctica todavía quedaba inserta dentro de la formalidad reflejada dentro del concepto de “revolución”, en la I.S. la dialéctica se aplica de un modo mucho más concreto a la producción de momentos diferenciados e identificables de nuevas formas de vida cotidiana.

Por lo tanto, vemos la profundidad del concepto situacionista de “construcción de situaciones” no sólo dentro de la propia I.S., sino también para avanzar en una teoría y práctica emancipadora a través de la cual se puedan superar los elementos de la teoría marxista que ya no funcionan en nuestras sociedades actuales.

6.3. Cómo entender la construcción de situaciones desde nuestro presente

Precisamente por la importancia que tiene este asunto y por su relación crítica con un concepto tan básico del marxismo y de la Modernidad como el de “revolución”, nos podemos preguntar cómo podemos entender las posibilidades emancipatorias de la “construcción de situaciones” en un contexto diferente del que vivieron los situacionistas.

Lo primero que hay que destacar es que resulta extraño la afirmación de que una teoría revolucionaria se base en la construcción de un momento limitado que está condenado a su finitud. Pese a la Posmodernidad como marco en el que muchos conceptos de la Modernidad han sido superados o puestos en cuestión, lo cierto es que la casi desaparición de la perspectiva emancipatoria del pensamiento de finales del siglo XX ha contribuido a dejar intacto dicho concepto de “revolución”. Al desaparecer la posibilidad de nuevas transformaciones sociales profundas, no era necesario volver a pensar éstas más allá del concepto marxista de revolución. Por eso, la Posmodernidad, podríamos decir de una forma general, ha concebido la transformación social desde ese concepto ya superado por la I.S. Ha seguido pensando en esos términos, llegando, como no podía ser de otra forma, a aporías teóricas y prácticas que no podían ser solventadas desde los defectos inmanentes de ese concepto de “revolución”.

Sin embargo, la idea de “construcción de situaciones” tampoco ha sido desarrollada en todos sus elementos emancipadores, aquellos puestos de relieve por la I.S. Ha sido en la esfera del arte donde esta idea ha cuajado de una forma que los

situacionistas podían intuir al abandonar en un momento determinado toda producción “artística”. En el mundo del arte, ha sido el “happening” el artefacto, la actividad estética que intentó recuperar la “construcción de situaciones”. El “happening” consistió en llevar la obra de arte a la vida real, en llevar la producción de una vivencia fuera de los soportes clásicos del arte. Ya desde los años 50 el “happening” surgió bajo ciertos rasgos familiares con la “construcción de situaciones”: la duración limitada en el tiempo; el componente de experiencia “viva” frente a la experiencia “muerta” del cuadro o del poema, convertidas éstas en formas de arte cuya relación sólo podía consistir en la *contemplación*²⁷⁸.

Sin embargo, el “happening” no podía ser la continuación de la “construcción de situaciones”. Ésta no podía reducirse al mundo cerrado del arte, entre otros motivos porque para la I.S. el arte tenía que ser superado y realizado. Delimitar al mundo del arte una experiencia parecida a la “situación construida” era claramente un retroceso, una derrota del proyecto de los situacionistas de hacer de la “construcción de situaciones” un vehículo de transformación de la vida cotidiana y no una mera renovación dentro del mundo del arte. Es el ámbito en el que ambas se quieren desarrollar lo que las diferencia profundamente: mientras el “happening” se limita a la esfera del arte, la “construcción de situaciones” quiere hacer estallar esa separación de esferas de acción que la I.S. tematizó bajo el concepto de “separación” para aplicarse a la totalidad de la vida cotidiana (I.S., pp. 310- 318/285-293; Cor. Vol. 1, Carta de Guy Debord a Asger Jorn, 2 de julio de 1959; Cor. Vol. 3, Carta de Guy Debord a Branko Vucicovic, 5 de enero de 1966).

²⁷⁸ Sobre la relación de la I.S. con el “happening”, queremos destacar la descripción que hace Debord de la exposición que tenía que llevar a cabo el situacionista danés J.V. Martin, y titulada “Destrucción del RSG-6”. La descripción que hace de los elementos necesarios para llevar a cabo la exposición recuerdan a las performances contemporáneas. V. Cor. Vol. 2, Carta de Guy Debord a J.V. Martin, 8 de mayo de 1963. Sobre el significado de esta exposición, v. BOLT RASMUSSEN, JAKOBSEN, 2011, pp. 75-113.

Más allá del desarrollo de la “construcción de situaciones” en el mundo del arte, desde el punto de vista más estrictamente político la I.S. ya vio sus limitaciones internas, abandonando la centralidad que esta idea tenía en los primeros años de la I.S. Los situacionistas vieron que la “construcción de situaciones” aparecía como una técnica de transformación de la vida cotidiana inofensiva para la “sociedad del espectáculo”. La deriva no podía ser un método eficaz para la transformación de la vida cotidiana si ésta no era transformada desde sus medios materiales; a la vez, la psicogeografía tampoco podía ser útil si los medios de producción de la ciudad seguían estando desposeídos de manos del proletariado. En definitiva, la “construcción de situaciones” no podía tener un papel emancipador en una organización social donde se dejaban intactas todas las condiciones de explotación de la vida cotidiana.

En cierto sentido, la “construcción de situaciones” posee un cierto elemento de ingenuidad utópica que podemos ver en los primeros años de la I.S. y ya en la *Internationale Lettriste*. ¿Cómo concebir la transformación de la vida cotidiana a través de la “construcción de situaciones” paralelamente a la existencia de una organización social que hacía completamente imposible el uso de los medios necesarios para ello? Lo que queremos poner de manifiesto es que la “construcción de situaciones” no sólo ya no puede ser una actividad subversiva en nuestro contexto, sino que, tal y como ellos mismos vieron, no lo era ya en su presente. Al haber desligado de una forma clara la “construcción de situaciones” del proyecto clásico del socialismo consistente en la apropiación masiva de los medios de producción a través de una revolución política, la I.S. pudo hacer posible la búsqueda de una vida cotidiana liberada en unas condiciones sociales de absoluta alienación. Del mismo modo que ocurrió en el caso del surrealismo, la construcción de la vida liberada se había puesto artificialmente por encima de la posibilidad material de una sociedad semejante. Por este motivo, la “construcción de situaciones” aparece como una forma muy limitada de plantear la actividad subversiva, puesto que en ningún momento la “situación construida” aparecía como una amenaza para la “sociedad del espectáculo”. La co-

existencia de ambas instancias suponía dos ámbitos de lucha diferenciados, pero también dos ámbitos separados en los que la búsqueda de lo lúdico, la búsqueda del placer, no tenía relación con la posibilidad material de una sociedad semejante.

Desde el contexto de derrota de los movimientos revolucionarios de los 60, podemos entender la “construcción de situaciones” desde aquellos elementos que ya hemos comentado y que podríamos resumir con la idea del “límite”: la lucha política ha devenido lucha parcial, una lucha dentro de esferas cada vez más atomizadas, más singularizadas, más concretas. Al no tener un marco general de lucha, el cual había sido dado por el marxismo, todas las subversiones sociales son chispas que intentan prender un fuego que parece imposible. Buscar hoy un “momento de la vida construido concreta y deliberadamente para la organización colectiva de un ambiente unitario y de un juego de acontecimientos” puede ser posible, igual que lo era en el contexto de los situacionistas. Lo que no parece posible es que esa “situación construida” se convierta en un momento revolucionario. Lo que queremos decir con esto es que las nuevas formas de movilización política han empezado a mostrar ese elemento de determinación y concreción. Lo que no puede servir hoy es la reproducción de las técnicas que la I.S. usó para la “construcción de situaciones”, en tanto que éstas ya fueron desarrolladas dentro del mundo del arte. En definitiva, lo que podemos conservar es ese elemento formal de la “situación construida”, de tal modo que las nuevas formas de contestación social serán la superación práctica del concepto moderno de “revolución”. Tal y como veremos en la última parte de esta investigación, este elemento será sólo uno de los aspectos fundamentales en los que la I.S. se nos aparece como una “caja de herramientas” muy útil para poder pensar las nuevas formas de acción social a comienzos del siglo XXI.

7. La fiesta de la revolución: el juego

Uno de los elementos fundamentales que tenemos que analizar para poder entender la idea de “situación construida” y la primera etapa de la I.S. en general es la

importancia del “juego” (*jeu*) dentro de sus primeros escritos. La “construcción de situaciones” era vista desde el punto de vista de la libre disposición de los elementos disponibles para la producción de nuevos ambientes y de nuevos comportamientos. El “juego” aparece aquí como el elemento que remite a una superación de la rigidez de la influencia del medio urbano sobre la vida cotidiana. La “construcción de situaciones” sería el “juego” con el conjunto de medios disponibles, la libre configuración de dichos elementos.

Al mismo tiempo, podríamos decir que el “juego” sirve para establecer lo más parecido a lo que los situacionistas establecieron como “antropología”: tanto en el campo de lucha de la producción cultural como en el de la lucha política, los situacionistas concibieron una subjetividad no marcada por la productividad, tal y como hizo el marxismo, sino por el juego. La búsqueda del placer, la satisfacción de los instintos en el sentido ya comentado de Marcuse, encontró en la tematización del juego su elemento antropológico. Superada la necesidad del trabajo asalariado, el trabajador tendría que dedicarse a la construcción de situaciones, basadas en el juego constante con el medio, en su libre uso, de tal modo que pudiera aparecer una nueva vida cotidiana liberada.

Recogiendo la herencia del surrealismo y su deseo de liberación de la “vida”, de “poetizar la vida”, de “realizar el arte sin superarlo”, tal y como afirmó la I.S., los situacionistas entendieron que la liberación de la vida cotidiana no podía basarse en una experiencia marcada por la seriedad y el sacrificio que habían marcado las revoluciones socialistas. La vida cotidiana liberada tenía que vivirse dentro de la aparición del momento lúdico, dentro de la posibilidad de experimentación de la vida a través del juego. De ese modo, la I.S. insistía en una idea que ya hemos visto en la “situación construida”: la idea de “revolución” quedaba anulada de un modo práctico cuando ésta generaba unas condiciones de vida iguales a las producidas por el capitalismo²⁷⁹.

²⁷⁹ En una carta de Guy Debord a Constant del 8 de agosto de 1958, el primero determina

Por lo tanto, la I.S. buscó la construcción de una civilización basada en el juego, en el placer, porque ya presuponían que los avances técnicos permitían a los trabajadores dedicarse al ocio, al juego mientras las máquinas realizaban la mayoría del trabajo, tal y como ya concibiera Lafargue en la segunda mitad del siglo XIX. Vemos cómo el elemento lúdico conecta aquí con la idea de la “automatización”, con una concepción del conocimiento científico al servicio de la liberación de los trabajadores de su actividad asalariada. En definitiva, la I.S. no hace más que actualizar el proyecto utópico de una vida cotidiana que ha superado una organización determinada de la escasez. Este paso estaría basado para la I.S. en la apropiación de los medios de producción que facilitarían la redistribución del trabajo socialmente necesario, así como de los productos de ese trabajo, es decir, de los medios con los que garantizar la subsistencia de los miembros de la sociedad.

7.1. *Homo Ludens*

En sus aspectos esenciales, el concepto de “juego” de la I.S. proviene del libro *Homo Ludens* de Johan Huizinga, en el que se explica el papel fundamental del juego en aquellas civilizaciones en las que lo lúdico tuvo un papel central. Fue concebido como el estudio del ser humano desde su elemento lúdico. Su perspectiva antropológica apunta a la necesidad del sujeto de concebir su cultura, su vida cotidiana, como juego. Como hemos dicho, la I.S. encontró en el libro de Huizinga la

exactamente el papel del surrealismo dentro del proyecto de la I.S.:

“(…) No creo que debamos sobreestimar la importancia del surrealismo en comparación con otras investigaciones que mencionas. Todavía me parece que lo *estético* que el surrealismo impuso finalmente es menos avanzado. El lugar privilegiado de este movimiento- es decir, porque el primer número de la revista situacionista va más allá de la crítica que le sería adecuada- proviene del hecho de que el surrealismo se presenta a sí mismo como una empresa total, relacionado con un completo modo de vida. Es esta *intención* la que constituye el carácter más progresista del surrealismo, lo cual nos obliga ahora a compararnos a nosotros mismos con ello (el paso de un arte revolucionario utópico a un arte revolucionario experimental)”

Cor. Vol. 1., Carta de Guy Debord a Constant, 8 de agosto de 1958.

base antropológica para establecer el proyecto de una vida cotidiana liberada. Sin esta base, dicho proyecto no podía haber podido superar la perspectiva antropológica del marxismo, basada en la productividad. Sin embargo, con la antropología de Huizinga se hizo posible fundamentar un nuevo proyecto revolucionario cuyas raíces profundas se situaban más allá de los límites de las teorías clásicas del cambio social como fueron el marxismo y el anarquismo²⁸⁰.

La pregunta esencial del libro de Huizinga es: ¿cuál es el contenido de la caracterización del hombre como un animal lúdico? Huizinga lo establece del siguiente modo:

“el juego es una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de *ser de otro modo* que en la vida corriente. Sólo la criatura (humana) tiene conciencia de que está jugando, que se hace cargo de esa privadísima circunstancia. Todo hacer del hombre no es más que un jugar, es decir, que la cultura humana brota del juego. El juego es más viejo que la cultura”²⁸¹

Esta definición remite a varios elementos que aparecen en la I.S.:

-En primer lugar, el juego es una acción “libre que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados”. La “construcción de situaciones” se planteaba también en unas términos parecidos, como limitada en el espacio y en el tiempo. Para que en la “situación construida” pudiera aparecer el juego, era necesario que fuera tan limitada como la posibilidad de aparición del juego mismo.

-El juego es una “acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de *ser de otro modo* que en la vida

²⁸⁰ Sobre la posición de la I.S. sobre el anarquismo, no explicitada en detalle en su revista, v. Cor. Vol. 3, Carta de Guy Debord a *Noir et Rouge*, 28 de abril de 1966. Más en general, sobre los aspectos teóricos más relevantes de la I.S. en relación con el anarquismo, v. MARSHALL, 2008, pp. 549-553.

²⁸¹ HUIZINGA, 1998, 12-13.

corriente”. El juego implica una acción que no es utilitarista. A diferencia del trabajo capitalista, que siempre tiene como fin una objetividad exterior, la mercancía, el juego constituye una esfera de acción propia, en la que el fin es él mismo. Se juega por el placer de jugar, no porque de lugar a otra cosa, no porque se consiga nada con ello. Por ello, el juego implica la conciencia de ser un ámbito de acción diferenciado de la vida cotidiana. Ésta está marcada por actividades siempre relacionadas con finalidades exteriores, en concreto, con actividades dirigidas a la supervivencia. Por contra, en el juego las actividades se realizan por ellas mismas y, por lo tanto, se da la conciencia de ser una esfera separada de la vida cotidiana. La liberación de esta esfera es, desde esta perspectiva, su transformación en una actividad lúdica.

-Además, “todo hacer del hombre no es más que un jugar, es decir, que la cultura humana brota del juego. El juego es más viejo que la cultura”. Este sea, tal vez, el elemento con más carga de profundidad. Lo que dice aquí Huizinga es que toda cultura es juego, surge de la capacidad subjetiva y colectiva de jugar con los elementos que le rodean. Sin el elemento lúdico no existiría cultura. Por lo tanto, vemos que Huizinga está situando el juego en el nacimiento mismo de la cultura. Para los situacionistas, este elemento es fundamental. Visto desde esta perspectiva, la relación que establecen entre una nueva vida cotidiana, el campo de la cultura como campo de la transformación de esa vida cotidiana, y el juego como elemento que las relaciona no sería más que la vuelta a la esencia de la propia cultura humana. Sólo con la aparición del capitalismo con la separación de esferas de conocimiento y de acción, y con el sometimiento de todas las acciones de la vida cotidiana al problema de la “supervivencia”, sólo así pudo la cultura eliminar su elemento lúdico. En un contexto de liberación de ese constreñimiento, tenía que volverse a la libertad de la relación lúdica.

Este elemento de exterioridad con respecto a la vida cotidiana le da al elemento lúdico un carácter de constructo social:

"una convención a favor de la cual todo el intrínquilis de lo que allí, en el terreno acotado se realiza, es el fruto de una especie de artificial conjunto de reglas que, por otra parte, carecen de efectividad y de valor en la vida diaria, en la vida de todos los días. Se establece de esa manera un "como si" en el que los jugadores-y también el público- están de acuerdo"²⁸²

Esta *ficcionalidad* del "como si" es lo que le da su carácter de seriedad en cuanto constructo social. Remitiendo al concepto de "als ob" de la filosofía kantiana en lo que se refiere al uso regulador de las ideas puras en términos de una razón que tiene que actuar como si sus postulados correspondieran a objetos empíricos²⁸³, el "juego" es para Huizinga un constructo social en el que se actúa "como si" el juego no fuera una esfera de acción artificial. Más específicamente, este concepto de "como si" remite a la filosofía de Hans Vaihinger, cuyo concepto básico es el de "ficcionalidad":

"la realidad viene a ser, según esta concepción, una serie de *representaciones ficcionales*, esto es, imaginarias, que autorizan a posesionarse de lo real como si sustantivamente aquéllas fuesen objetivas y valederas universalmente"²⁸⁴

No deja de resultar interesante que este componente de "ficcionalidad" sea tan importante en el concepto de "juego" de Huizinga. Para los situacionistas, este carácter de representación de la realidad a través el concepto de "espectáculo" remite a una traición a los elementos de la vida "auténtica". Sin embargo, la "ficcionalidad" entendida desde el punto de vista de Huizinga implica una cierta superación de la realidad de la vida cotidiana, la construcción de un mundo artificial en el que las reglas que lo determinan se hacen pasar "como si" fueran reglas realmente efectivas. Por lo tanto, lo que vemos es que la importancia de la "ficcionalidad" radica en que es el rasgo que conecta a los situacionistas con el proyecto surrealista. A través de la

²⁸² Ibíd., p. 13.

²⁸³ Esta idea de la ficcionalidad es, curiosamente, también crucial en Kant en su *Kritik der reinen Vernunft*. V. KrV, A 643/B 671 en lo que se refiere al uso regulador de las ideas puras en términos de una razón que tiene que actuar *como si* sus postulados correspondieran a objetos empíricos.

²⁸⁴ HUIZINGA, 1998, p. 13.

construcción de mundos oníricos, los surrealistas intentaron establecer una crítica práctica de la vida cotidiana, una “poetización” de la vida que la sacara de su miseria. Para los situacionistas, el “juego” se presenta en unos términos parecidos, conformándose como un ámbito de acción que va más allá de la miseria de la vida cotidiana.

Sin embargo, esta “ficcionalidad” no implica que el “juego” no se tome en serio. Justamente, ocurre lo contrario. Las reglas del juego siempre son obligatorias. No se les puede poner límites exteriores a ellas. Incluso, se suelen tomar más en serio que las reglas de la vida cotidiana. Paradójicamente, el concepto de “juego” de Huizinga implica que las reglas de un juego determinado se acaban por tomar más en serio que la vida cotidiana que acaba cuando empieza el juego. Éste, con sus reglas, conforma un mundo alternativo que acaba por tomarse más en serio que la vida cotidiana misma. Este mundo que abre la perspectiva del juego produce una diferencia entre la “vida cotidiana” y el mundo del juego. Éste tiene sentido en cuanto que no es “vida cotidiana”. A través del juego se supera la miseria de la vida cotidiana, creando las condiciones, y reglas, de una esfera de acción completamente diferente. Es, por lo tanto, la *ficcionalidad absolutamente seria* del juego la que supera los límites de la vida cotidiana:

“Resumiendo, podemos decir, por tanto, que el juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada “como si” y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y un determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual”²⁸⁵

Como vemos, el “juego” es esa esfera de la realidad que supera la “vida cotidiana”. Lejos de servir de transformación revolucionaria de ésta, es la reconfiguración de la realidad de tal forma que se crean nuevas relaciones sociales

²⁸⁵ Ibíd., p. 51.

basadas en reglas artificiales pero que se toman absolutamente en serio. Los ejemplos que hemos visto de la “deriva” o de la “psicogeografía” apuntan en este sentido. Los situacionistas se tomaban las reglas de la “deriva” absolutamente en serio, como si esas reglas no fueran ficticias, sino que las tomaban como si fueran elementos objetivos de una lógica de relación con la ciudad. En este sentido, el componente lúdico lo podemos rastrear en la mayoría de acciones de la primera época de la I.S., en tanto que era el ámbito en el que producir nuevas formas de “vida cotidiana” que sirviesen para crear nuevos ambientes y nuevos comportamientos experimentales.

Además de su “ficcionalidad”, Huizinga resume las características del juego:

Primera característica: es libre, es libertad.

“De cualquier modo que sea, el juego es para el hombre adulto una función que puede abandonar en cualquier momento. Es algo superfluo. Sólo en esta medida nos acucia la necesidad de él, que surge del placer que con él experimentamos. En cualquier momento puede suspenderse o cesar por completo el juego. No se realiza en virtud de una necesidad física y mucho menos de un deber moral. No es una tarea. Se juega en tiempo de ocio”²⁸⁶

“Todo juego es, antes que nada, una actividad libre”²⁸⁷

Como ya hemos apuntado, el “juego” no remite a una finalidad exterior a él. Remite a sí mismo. El juego siempre tiene un carácter de libertad, siempre se lleva a cabo sin coerción. Este concepto choca con la identificación moderna del juego con los espectáculos de masas deportivos en los que el juego se convierte en una actividad mercantilizada, esto es, carente de libertad, igualando el “juego” con el trabajo asalariado. El profesional del juego no tiene elección en el momento de jugar. Su trabajo consiste en jugar un juego determinado, con unas reglas determinadas. Por este motivo, resulta tan complicado en nuestro presente concebir el juego como algo

²⁸⁶ Ibíd., p. 43.

²⁸⁷ Ibíd., p. 42.

separado y diferenciado de la vida cotidiana, en tanto que ésta ha colonizado el juego como una forma más de trabajo asalariado. Esta transformación del juego ya fue vista por Huizinga:

“(…) lo que estaba estatuido como una evasión lúdica de lo cotidiano pasó a transformarse en motivo continuo de estrechez colectiva”²⁸⁸

Esta transformación del “juego” en actividad asalariada transforma el mundo del juego en un mundo de competición, del mismo modo que el mundo del trabajo está marcado por la competición dentro de la producción. El “juego” acaba por convertirse, en cuanto actividad mercantil, en competición (*paidiá*), lo que Huizinga relaciona con el concepto griego de *agón*:

“Es el agón helénico. El juego se ha convertido en lucha, en campeonato. El *agón*, a su vez, se transformó en agonía, que primariamente significó asimismo competición y más tarde angustia, y, también, (...) agonía estricta”²⁸⁹

El profesional del juego se convierte en un competidor. Así, deja de jugar para empezar a competir. Con ello, se elimina todo componente lúdico del juego, esto es, se elimina la libertad que, según Huizinga, tiene que tener todo juego. Huizinga dirá que lo que se pierde es el componente infantil que todo jugador tiene que tener. Sólo el niño es el que juega:

“Para entregarse con alma y vida a lo lúdico es preciso volverse un tanto niño, esto es, olvidarse de las urgencias de la vida y entregarse con todo el cuerpo y con toda el alma a lo que ocupa alegremente nuestra atención. No olvidemos que un componente esencial del juego es la alegría, el placer de la entrega absoluta. La seriedad está reñida con la diversión festiva”²⁹⁰

²⁸⁸ Ibíd., p. 15.

²⁸⁹ Ibíd., p. 14.

²⁹⁰ Ibíd., p. 17. Con respecto a la “diversión”, Debord comenta en 1958 que “la diversión es uno de los puntos esenciales en el problema complejo que debe ser resuelto por el futuro movimiento revolucionario en los países industrialmente desarrollados”. V. Cor. Vol. 2. Carta de Guy Debord a Andre Frankin, 28 de diciembre de 1958.

Segunda característica: el juego tiene que desarrollarse *como si* fuera la vida cotidiana. Como ya hemos dicho, el “juego” no se asemeja a la broma, a lo que se tiene que tomar a la ligera. El “juego” se tiene que realizar con la mayor seriedad. El “juego” se lleva a cabo como si la vida cotidiana fuera ese mismo juego. Sólo en su semejanza con lo serio puede el “juego” llegar a ejercer algún tipo de función, puede llegar a ser un acto significativo:

“El valor inferior del juego encuentra su límite en el valor superior de lo serio”²⁹¹

Tercera característica: estar encerrado en sí mismo y su limitación. El juego constituye un mundo paralelo en el que se es consciente de que es algo diferente de la vida cotidiana. El juego siempre se puede reconocer porque tiene un espacio y un tiempo determinado de desarrollo. El juego es *limitado*²⁹². Por este motivo, el trabajo asalariado se enfrenta al “juego” como una esfera de acción completamente diferente, diferenciadas en su finalidad. Mientras que el juego es autoreferencial, esto es, se juega por el placer de jugar, el trabajo asalariado es siempre un medio, una mediación para la producción de mercancías. Ahí reside el elemento que podemos ver en la I.S., ese aspecto que hace del juego un espacio de acción en donde ya se da una libertad de comportamientos y una posibilidad de experimentación que no es posible ver en el trabajo asalariado.

Cuarta característica: crea orden, es orden. Al ser una introducción de reglas en un mundo confuso, el juego crea orden. Para jugar hay que seguir esas reglas porque, de lo contrario, el juego ya no se puede jugar. Este sentido de orden es el que conecta al juego con la esfera estética, en tanto que la estética, entendida ciertamente de un modo clásico, tiene el orden, la proporción, como uno de sus pilares básicos. No es de extrañar, por tanto, que la I.S. estableciera una relación determinada entre el

²⁹¹ HUIZINGA, 1998, p. 43.

²⁹² *Ibíd.*, pp. 45-46.

juego y la acción en el campo de la cultura. Sólo en la esfera estética es posible establecer una relación lúdica con los elementos dados. Sólo en el arte es posible jugar con las formas, con los contenidos, dentro de un contexto autoreferencial en el que el arte, al menos en la concepción del arte como esfera autónoma, remite siempre a sí mismo.

La I.S. recuperó esta concepción del juego como elemento de superación de las limitaciones de la vida cotidiana y como campo de fuerzas alternativo al trabajo asalariado. En *Contribution a une definition situationniste de jeu* (I.S., pp. 4-6/9-10), los situacionistas intentan superar el antiguo concepto de juego a través de dos elementos principales que acabamos de ver en Huizinga:

-Por un lado, la idea de competición. El juego no debe tener como fin la victoria o la derrota sino la construcción conjunta de espacios lúdicos. La competición está directamente relacionada con una sociedad de producción de mercancías, es decir, con una sociedad en la que toda actividad se identifica con el trabajo asalariado. Más allá de esta sociedad no tendría sentido un juego basado en la competición. Sólo así se entiende el papel de los deportistas como mitos vivientes, como ídolos, como *vedettes*. (SDE, Tesis 60).

-Por otro lado, la idea de *separación entre “vida cotidiana” y juego*. Éste ha de fundirse con la “vida cotidiana”, esto es, *vida y juego han de ser lo mismo*. Sólo la lógica del trabajo asalariado hace posible esta separación. En un modelo social en el que el trabajo deje de ser el eje de la acción sería posible dedicar la actividad principal a la construcción de un juego colectivo. (I.S., pp. 9-10/14-15)

Como vemos, los situacionistas no se caracterizaron por un progreso teórico del concepto de “juego” formulado por Huizinga. Su aportación fue, más bien, la de aplicar este concepto a través de toda una serie de prácticas como el “desvío”, la “deriva” o la “psicogeografía” en las que el elemento lúdico y todos los rasgos que

acabamos de ver estaban ya siempre presentes. Es, por tanto, mérito de la I.S. haber llevado el “juego” a la esfera de la práctica, ensayando las posibilidades de una “vida cotidiana” basada en el juego y en la experiencia lúdica.

Sin embargo, pese a la importancia que tenía este concepto de “juego” para la I.S. en su primera etapa, con la expulsión de todos los artistas este elemento desapareció casi por completo de los textos de la I.S. Desde la lógica interna de los situacionistas, el abandono del campo cultural como esfera de operaciones tenía que implicar también el abandono del “juego” como rasgo básico de esta esfera. La sustitución de la “realización de la poesía” por la “realización de la filosofía” implicaba un gesto cuyas contradicciones ya habían sido vividas por los surrealistas: el proyecto de “poetizar la vida” implicaba la construcción de un mundo onírico a través del cual poder establecer nuevas experiencias y nuevas formas de vida, alejadas de la miseria de la vida cotidiana. Sin embargo, con ello el surrealismo dejaba intacta la organización de esa misma miseria de la vida cotidiana. La huida de la realidad no implicaba su transformación, sino solamente la posibilidad de establecer nuevos reinos independientes, regidos por reglas diferenciadas. Los límites de esta perspectiva llevaron a los surrealistas a querer establecer relaciones con el mundo comunista, en la idea de que sólo con el complemento de la lucha política podía llevarse a cabo la “revolución espiritual” surrealista. En el caso de la I.S. ocurrió algo parecido: la “construcción de situaciones”, la “deriva” o la “psicogeografía” apuntaban a la construcción de un mundo ciertamente artificial. Sin embargo, la miseria de la “vida cotidiana” quedaba intacta. El descubrimiento de nuevas posibilidades dentro de la “sociedad del espectáculo” no eliminaba la organización coercitiva de esa misma organización social. En definitiva, podríamos decir que tanto los surrealistas como los situacionistas se dieron cuenta de que la huida de las condiciones de miseria de la “vida cotidiana” no implicaba su superación, sino la

construcción de mundos adyacentes a la realidad de la “vida cotidiana”²⁹³

Pese al abandono del “juego” como un concepto central dentro de la teoría emancipadora de finales de los 60, lo cierto es que sirvió para una nueva tematización de este concepto en algunos de los intelectuales más importantes dentro del marxismo. La tematización de los situacionistas del “juego” sirvió para, también desde este punto de vista, concebir el “juego” como un nuevo elemento a pensar desde posiciones marxistas.

Uno de estos autores, en donde podemos ver de forma más clara la influencia del concepto de “juego” y su conexión con otros conceptos como los de “vida cotidiana”, es Agnes Heller. A partir de un comentario de la obra del poco conocido, pero muy influyente, Leo Kofler, Agnes Heller llevó a cabo un análisis del trabajo asalariado que la llevó a relacionarlo con el concepto de juego. Para Heller, el trabajo asalariado en su forma no alienada, esto es, en su forma no prisionera del modo de producción capitalista, es idéntico al “juego”, es decir, el trabajo que no es al mismo tiempo idéntico al juego es trabajo asalariado.

Heller hace un análisis histórico de esta cuestión, retrotrayéndose al momento anterior a la civilización del trabajo en el que éste y juego eran uno, a través de una interpretación de la relación entre los mitos de Dionisio y Apolo. Sin embargo, pensaba Heller, con la civilización, en cuyo centro apareció el trabajo asalariado, el placer habría quedado reducido al ámbito de lo privado, caracterizado contemporáneamente por la esfera del consumo, tal y como vio la I.S. Frente a ello, el ideal de una humanidad liberada, que Heller identifica con la promesa última del socialismo, tendría que ser el retorno de una unión primigenia de Apolo y Dionisos, esto es, placer y esfuerzo, trabajo y juego unidos en una misma esfera²⁹⁴. Para Heller, todas las actividades del hombre deberían de ser elegidas libremente por el propio sujeto. Además, habrían de constituir un fin en sí mismo, y no ser sólo un medio, en la línea del concepto de “juego” que hemos visto más arriba. Así, todas las

²⁹³ PLANT, 1992, pp. 93-104.

²⁹⁴ HELLER, 1982, p. 74.

actividades humanas deberían poner en juego la fantasía y el libre juego de las fuerzas del que hablara Kant en la *Kritik der Urteilskraft*, y que ya hemos visto en la interpretación marcusiana del concepto de “autonomía del arte”²⁹⁵

La posición de Heller tiene una doble importancia: por un lado, es el reflejo de la influencia de la I.S. dentro del mundo marxista. Aunque Heller fue discípula de Lukács, con lo cual creció dentro del conjunto de conceptos lukacsianos que ya influenciaron a la I.S. (“fetichismo de la mercancía”, “cosificación”, etc.), lo cierto es que esta temática ya no era central en los trabajos de Lukács de los años 60. Heller conectó el concepto de “juego” de una forma parecida a cómo los situacionistas lo conectaron con la aspiración de “transformación de la vida cotidiana”; por otro lado, esta influencia es fruto no de un intento consciente de la I.S. por influir en el campo intelectual europeo de su época, sino que fue consecuencia de toda una serie de problemas comunes a la filosofía europea de los años 60. Del mismo modo que hemos visto que el problema de la supervivencia en conexión con la “automatización” es una temática que la I.S. comparte con Marcuse, del mismo modo vemos que el concepto de “juego” se difundió a través de algunos de los autores y corrientes más importantes de los años 60.

7.2. Imposibilidad del juego en el espectáculo

De igual modo que hemos visto con el concepto de “construcción de situaciones”, la noción situacionista de “juego” ha sido recuperada por parte de la “sociedad del espectáculo”. Podríamos delimitar esta recuperación a dos aspectos principalmente:

²⁹⁵ V. KANT, 1977, pp. 134-138.

a) En primer lugar, el aspecto lúdico ha sido identificado completamente con la mercancía, haciendo bueno aquí la centralidad de este concepto para la I.S. Con esto queremos decir que el proceso que ya apuntara Huizinga de la profesionalización del juego a través de los espectáculos deportivos de masas ha llegado a un grado de mercantilización que en ellos han desaparecido todos los elementos que hacían del juego una esfera separada del trabajo y de la vida cotidiana. No existe “ficcionalidad” porque el juego es ya una forma de trabajo asalariado; no existe libertad porque al existir en tanto trabajo asalariado el “juego” pierde todo su carácter de actividad elegida libremente. Este es el aspecto más general en el que el concepto de “juego” ha sido devorado por el “espectáculo”.

En el terreno del arte es posible que podamos ver ciertas experiencias del arte contemporáneo como expresiones de una libre disposición de los elementos disponibles para la producción de nuevos sentidos, de nuevos significados. Sin embargo, no podemos olvidar la relación que establecieron los situacionistas entre el “juego” y la transformación de la vida cotidiana. La construcción de una esfera lúdica no la concebían dentro de los límites de la producción artística. Ésta tenía que ser “realizada” a través de la construcción de nuevos ambientes, de nuevas “situaciones” en las que pudieran darse nuevas experiencias diferentes a las de la vida cotidiana. Por lo tanto, si podemos observar cierta repetición, cierto eco de algunas experiencias del arte contemporáneo, en ese caso estamos asistiendo a una regresión en los elementos emancipadores que tenía el concepto de “juego” para la I.S.

b) En segundo lugar, el juego ha sido recuperado porque la organización social que servía como base para el despliegue de la actividad lúdica fue derrotada después de los años 60. El trabajo asalariado no ha sido sustituido por la “construcción de situaciones”; por otro lado, la “automatización” de los medios de producción no ha conseguido liberar a las sociedades del capitalismo occidental contemporáneo de la carga de dicho trabajo asalariado. En definitiva, las *condiciones materiales* que los situacionistas pusieron como base desde la que poder desarrollar en

la práctica todos los conceptos prácticos de lucha en el terreno cultural quedaron inmersos en la mera formulación teórica. De este modo, el “juego” se nos aparece ahora como un elemento casi utópico del proyecto de la primera etapa de los situacionistas. Como veremos al final de la investigación, en un contexto actual como es el del regreso del problema de la “supervivencia”, ¿cómo dar por supuestas unas condiciones de superación del trabajo asalariado? ¿Cómo partir de una organización social que no existe?

8. Consejos Obreros

Puesto que la “construcción de situaciones” apareció ya en el contexto de la I.S. como una actividad limitada en su capacidad subversiva, queremos ahora ocuparnos del otro gran proyecto de la I.S. de transformación de la vida cotidiana: los consejos obreros. Pese a que pueda parecer un tema relacionado con la cuestión de la organización, cuya importancia fue fundamental durante cierto tiempo para la I.S., lo cierto es que el comunismo de los consejos sirvió como el medio que, dentro del proyecto de “realización de la filosofía”, el proletariado tendría que tomar para llevar a cabo el proyecto de transformación de la vida cotidiana. Ahora, más allá de la reivindicación del elemento lúdico de la “construcción de situaciones”, la confrontación con la “sociedad del espectáculo” se conecta con la organización de los consejos obreros.

El “comunismo de los consejos”, o “consejismo obrero”, fue una corriente dentro del marxismo que tuvo su época de máximo desarrollo durante la década de los años 20. Su formulación teórica más acabada fue la que llevó a cabo Anton Pannekoek en su obra *Los consejos obreros*. En ella, además de actualizar el marxismo dentro del desarrollo del imperialismo, expuso los elementos en los que consistiría la implantación de consejos obreros como forma última y más acabada de organización del proletariado. El comunismo de los consejos propugnaba la creación de consejos

de trabajadores en cada fábrica que tuvieran el control directo de la producción y en cuyas reuniones se decidiesen todos los asuntos concernientes a la fábrica. La producción pasaría a las manos directas de los trabajadores, sin intermediarios sindicales o políticos que pudieran, o quisieran, convertirse en la vanguardia de los trabajadores.

Una de las ventajas que poseía la formulación de Pannekoek era que eliminaba la división de tareas dentro de la producción capitalista. El trabajador ya no aparecía como *separado* de su actividad política. No sólo tenía que ocuparse de producir, sino que participaba en las reglas generales en las que esa producción tenía que desarrollarse. Por este motivo, el comunismo de los consejos superaba la separación entre el aspecto meramente económico de la producción y su aspecto político, lo que sí ocurría en otras ramas del marxismo como en el marxismo-leninismo. Aquí aparece, otra vez, la importancia de la categoría de “totalidad” para la I.S. Su reivindicación de los consejos obreros implicaba la aplicación de dicha categoría a la práctica de la producción capitalista, con el resultado de que el papel político y el papel económico del trabajador acababan por relacionarse. La división social del trabajo quedaba superada y, con ella, la superación entre teoría y práctica²⁹⁶.

No sólo la esfera de la economía y de la política se ven afectadas por el comunismo de los consejos. El campo de la cultura también se ve transformado. Para Pannekoek, la cultura dentro de la historia pre-moderna y moderna había estado relacionada con la configuración política, de tal forma que la cultura quedaba circunscrita a la propaganda (p.e. la figura del mecenazgo). La democracia de los consejos obreros tendría que tener la ventaja de proporcionar una cultura más

²⁹⁶ PANNEKOEK, 1977, pp. 80-81. Sobre el papel de la categoría de “totalidad” en la teoría de la I.S., destaca la afirmación que hace Debord en una carta a Edouard Taube:

“(…) Metodológicamente, el centro del pensamiento dialéctico revolucionario es el concepto de *totalidad*. No se puede reducir el desarrollo de la conciencia de clase del proletariado al despertar de la posibilidad y la necesidad de una organización revolucionaria (no más que como una cuestión “técnica”, sino como una cuestión política fundamental). La crítica de todos los aspectos del mundo actual es la auto-educación mínima del proletariado”. Cor. Vol. 2, Carta de Guy Debord a Edouard Taube, 17 de octubre de 1964).

diversificada que la que podía surgir de una democracia capitalista. Desde la democracia de los consejos era posible fundamentar, según Pannekoek, toda una nueva organización social, lo cual entronca claramente con el proyecto de la I.S.²⁹⁷.

8.1. El consejismo dentro de la historia revolucionaria: la revolución húngara de 1956

Dentro de la historia del movimiento obrero, el comunismo de los consejos había sido olvidado hasta la reivindicación de la I.S. durante los años 60. Paradójicamente, sin embargo, la primera gran revolución socialista, la revolución rusa, empezó como una revolución de los consejos (soviets) en donde las comunidades de campesinos se organizaban en consejos que regían la vida de la comunidad. Sin embargo, pronto se vio cómo la influencia del partido bolchevique, el único que podía liderar la revolución socialista según la ideología leninista, controló estos soviets despojándoles de su autonomía y, por tanto, sometiéndolos a la dictadura del partido único. Para los situacionistas, la experiencia de la revolución rusa no fue la experiencia histórica fundamental que habría demostrado que los consejos obreros eran una forma de organización mejor que otras (sindicatos, partidos comunistas, etc.). Fue la experiencia de la revolución húngara del 23 de Octubre de 1956 la que fue crucial para ellos.

La revolución húngara comenzó como una protesta estudiantil que atrajo a miles de personas a una marcha por el centro de Budapest que terminaría en el edificio del Parlamento húngaro. Una delegación de la marcha que entraba al edificio de la radio estatal con la intención de transmitir sus demandas fue detenida. Cuando los manifestantes exigieron la liberación de la delegación detenida, la policía política húngara (*Államvédelmi Hatóság* o ÁVH) abrió fuego desde los tejados de los edificios circundantes. Algunos soldados soviéticos dispararon a la ÁVH, creyendo por

²⁹⁷ PANNEKOEK, 1977, p. 86.

equivocación que estaban siendo objeto de un ataque. Algunos manifestantes contestaron a los disparos ayudados por las armas tomadas de la ÁVH o brindadas por los soldados húngaros que se unieron al levantamiento. La noticia se difundió rápidamente y llevó al estallido de desórdenes y violencia en la capital. La revolución se expandió por toda Hungría y el gobierno de András Hegedüs fue derrocado. Miles de civiles se organizaron en milicias para combatir a la Policía Estatal de Seguridad y a las tropas soviéticas. Comunistas pro-soviéticos y miembros de la ÁVH fueron ejecutados o encarcelados por los sublevados, mientras que antiguos prisioneros políticos fueron liberados y armados. Consejos improvisados arrebataron el control municipal al Partido Comunista Húngaro, exigiendo cambios políticos radicales. A la cabeza del nuevo gobierno se colocó a Imre Nagy, quien disolvió formalmente la ÁVH y declaró su intención de retirarse del Pacto de Varsovia y convocar elecciones libres. Al terminar los combates a finales de octubre, volvió una sensación de normalidad. Para noviembre de 1956, Moscú ya tenía muy claro que el máximo dirigente comunista húngaro, Imre Nagy, no podía ni quería controlar esa actividad política nueva e independiente de los consejos. A diferencia de lo sucedido con las protestas de Pozna en junio de ese mismo año en Polonia, la revolución húngara estaba cuestionando el estilo de gobierno estalinista y, por tanto, amenazaba la naturaleza misma del régimen pro-soviético del partido único.

Así, tras haber anunciado su voluntad de negociar la retirada de las fuerzas soviéticas, el Politburó cambió de idea y se movilizó para aplastar por su cuenta la revolución. Aprovechando que Occidente se encontraba dividido a causa de la crisis, el Ejército Rojo movilizó a más de 30.000 soldados y más de 1.000 tanques para su ataque a Budapest el 4 de Noviembre. La resistencia organizada duró solamente hasta el 10 de noviembre. Cuando la revuelta fue aplastada comenzaron los arrestos en masa, lo que provocó que unos 20.000 húngaros huyeran en calidad de refugiados. El balance final fue de 722 muertos y 1.251 heridos del bando soviético; y un estimado de 2.500 muertos y 13.000 heridos de parte de los húngaros sublevados, aunque luego fueron ejecutados unos 2.000 más. Para enero de 1957, el nuevo gobierno

instalado por los soviéticos y liderado por János Kádár había suprimido toda oposición pública²⁹⁸.

La revolución húngara de 1956 fue la expresión social de varios procesos políticos que se venían desarrollando los años anteriores. Por una parte, la población húngara había llegado a identificar el comunismo, en su versión ideológica pro-soviética, con la humillación nacional de Hungría. El control férreo que ejercía Moscú eliminaba la posibilidad de que cualquier país miembro del “socialismo real” pudiera desarrollar políticas propias. A esto se le sumaron dos hechos puntuales: por un lado, la hambruna que afectó al país en ese año y el despotismo que ejercieron las autoridades para frenar el ansia de la población en la búsqueda de alimento.

Desde un punto de vista teórico, la revolución húngara fue el episodio más importante de crítica al sistema soviético desde el nacimiento de la URSS. Para algunos pensadores como Agnes Heller, la revolución del 56 fue la realización de una “dialéctica negativa”, esto es, la expresión de cómo el conflicto social, ahora reformulado más allá de la distinción clásica entre proletariado y burguesía, explotó en la dirección de la destrucción de las condiciones dadas de humillación y explotación²⁹⁹. Desde un punto de vista más general, la novedad de esta rebelión consistió en que era la primera gran revuelta contra un poder socialista, esto es, contra un poder cuya legitimidad se basaba en la representación de todo el proletariado humillado y explotado por el sistema capitalista. Si una revolución había estallado en las entrañas de la bestia soviética, esto significaba que la realización de la sociedad emancipada distaba mucho de identificarse con la revolución soviética. Ya no era un proletariado enfrentado a un poder burgués; era un proletariado no identificado con el marxismo aquel que se enfrentaba a un poder que representaba al proletariado. El marxismo, de este modo, queda desplazado prácticamente como

²⁹⁸ Para más detalles sobre la Revolución de Octubre de 1956 en Hungría v. STURMTHAL, 1971, pp. 64-65; KOPÁCSI, 2009; IRVING, David; *Uprising! One Nation's Nightmare: Hungary 1956*. Focal Point, London, 2001; KORDA, Michael; *Journey to a Revolution*. HarperCollins, New York/London, 2007.

²⁹⁹ HELLER, 1982, p. 111.

método de conocimiento de los conflictos sociales.

Pese a la victoria de Moscú sobre el intento de revolución en Hungría, la concepción que se tenía de la URSS cambió de un modo importante para todos aquellos revolucionarios que estaban dispuestos a entender qué había pasado exactamente. Si ya desde los años 20, existían obras que ponían en duda el carácter socialista de la revolución rusa, tal y como hemos visto con Korsch y Lukács, el levantamiento de Octubre de 1956 en Hungría confirmaba el carácter totalitario del Partido Comunista de Moscú y de toda la influencia que ejercía dentro del bloque de países socialistas.

Socialisme ou Barbarie fue uno de los pocos grupos de intelectuales marxistas que supieron ver el alcance de este levantamiento. En conexión con la descripción de los nuevos elementos sociales que transformaban prácticamente ciertos conceptos básicos del marxismo, SoB supo ver el significado revolucionario de lo que ocurrió en esas dos semanas en Hungría: una sociedad se levantaba contra un poder despótico, que decía ser revolucionario, para crear su propia vía al socialismo. Este intento no podía más que chocar contra la concepción del Partido Comunista de Moscú, para el que la revolución socialista sólo podía estar liderada y dirigida en exclusiva por la Unión Soviética. Cualquier tipo de intento revolucionario alternativo se concebía como “contrarrevolucionario”, como el intento de luchar contra la única revolución posible. La I.S. tomó este análisis de SoB como el intento teórico de rescatar al marxismo de la ortodoxia en la que lo había convertido el Partido de la URSS. Para los situacionistas, el análisis de SoB demostraba que los consejos obreros eran la forma en la que una sociedad proletaria se había revelado contra un poder que aparentaba representar a los trabajadores, pero que no ocultaba su naturaleza de ser un capitalismo de Estado cubierto con una ideología socialista.

En los pocos textos que dedicaron a esta cuestión de los consejos obreros, la I.S. recalcó siempre que la revolución húngara había demostrado la importancia de la

pregunta por la organización³⁰⁰. Esta importancia concedida a la organización se acabó reflejando en el modo en que la I.S. se organizaba. Pensaban que no podía existir una organización revolucionaria sin que existiera dentro de ella una auténtica democracia proletaria y socialista. Sin embargo, desde el punto de vista interno, la I.S. fue siempre controlada por Guy Debord, imitando de este modo la organización que había tenido el grupo surrealista 30 años antes en el que Bretón llegó a tener un control absoluto de la teoría y la práctica surrealista. Es interesante ver cómo esta tendencia hacia el comunismo de los consejos chocó hasta el final de las actividades de la I.S. con la tendencia “vanguardista”, en la cual el proyecto de “realización del arte” seguía apareciendo a través de esa “dictadura de la organización” llevada a cabo por Debord.

Pese a esta contradicción interna que nos dice mucho de los problemas a los que se tuvo que enfrentar la I.S. durante su vida, contribuyeron decisivamente a un renacimiento de las tendencias del comunismo de los consejos dentro del movimiento estudiantil y del movimiento obrero. Un ejemplo de esta influencia lo podemos ver en el siguiente documento que fue difundido durante Mayo del 68 y en el que se hace referencia directa a la creación de consejos obreros como medio para la transformación de la vida cotidiana:

³⁰⁰ V. “*Définition minimum des organisations révolutionnaires*” (Definición mínima de la organización revolucionaria), I.S., 550- 551; I.S., pp. 514-515 y “*Contribution au programme des conseils ouvriers en Espagne*” (Contribución al programa de los consejos obreros en España). I.S., pp. 439- 444; I.S., pp. 395-400. Se centra en la publicación *Acción comunista* para exponer la falta de la política revolucionaria española de la perspectiva de los consejos obreros en la época del final del franquismo. Frente al proyecto de la izquierda, la I.S. opta por apostar decididamente por la democracia de los consejos obreros, que estarán caracterizados por ser enemigo de la supervivencia existente luchando por la transformación de todas las condiciones de vida presentes, además de abogar por la transformación radical de la producción y de las relaciones de producción, abolir la mercancía, modificar las necesidades, cambiar el acondicionamiento del espacio y la educación, el ejercicio de la justicia y la propia definición de los delitos; debe liquidar, con la jerarquía, su moral y su religión (I.S., p. 443; I.S., p. 399).

“Pour le pouvoir des Conseils ouvriers

En dix jours, non seulement des centaines d'usines ont été occupées par les ouvriers, et une grève générale spontanée a interrompu totalement l'activité du pays, mais encore différents bâtiments appartenant à l'État sont occupés par des comités de fait qui s'en sont appropriés la gestion. En présence d'une telle situation, qui ne peut en aucun cas durer, mais qui est devant l'alternative de s'étendre ou de disparaître (répression ou négociation liquidatrice), toutes les vieilles idées sont balayées, toutes les hypothèses radicales sur le retour du mouvement révolutionnaire prolétarien sont confirmées. Le fait que tout le mouvement ait *réellement* été déclenché, voici cinq mois, par une demi-douzaine de révolutionnaires du groupe des «Enragés» dévoile d'autant mieux combien les conditions objectives étaient déjà présentes. D'ores et déjà l'exemple français a retenti par-delà les frontières, et fait resurgir l'internationalisme, indissociable des révolutions de notre siècle.

La lutte fondamentale aujourd'hui est entre, d'une part, la masse des travailleurs — qui n'a pas directement la parole — et, d'autre part, les bureaucraties politiques et syndicales de gauche qui contrôlent — même si c'est seulement à partir des 14% de syndiqués que compte la population active — *les portes des usines* et le droit de traiter au nom des occupants. Ces bureaucraties n'étaient pas des organisations ouvrières déchues et traîtresses, mais un mécanisme d'intégration à la société capitaliste. Dans la crise actuelle, elles sont la principale protection du capitalisme ébranlé.

Le gaullisme peut traiter, essentiellement avec le P.C.-C.G.T. (serait-ce indirectement) sur la démobilisation des ouvriers, en échange d'avantages économiques : on réprimerait alors les courants radicaux. Le pouvoir peut passer à «la gauche», qui fera la même politique, quoique à partir d'une position plus affaiblie. On peut aussi tenter la répression par la force. Enfin, les ouvriers peuvent prendre le dessus, en parlant pour eux-mêmes, et en prenant conscience de revendications qui soient au niveau du radicalisme des formes de lutte qu'ils ont déjà mises en pratique. Un tel processus conduirait à la formation de Conseils de travailleurs, décidant démocratiquement à la base, se fédérant par délégués révocables à tout instant, et devenant le seul pouvoir délibératif et exécutif sur tout le pays.

En quoi le prolongement de la situation actuelle contient-il une telle perspective ? Dans quelques jours peut-être, l'obligation de remettre en marche certains secteurs de l'économie *sous le contrôle ouvrier*, peut poser les bases de ce nouveau pouvoir, que tout porte à déborder les syndicats et partis existants. Il faudra remettre en marche les chemins de fer et les imprimeries, pour les besoins de la lutte ouvrière. Il faudra que les nouvelles autorités de fait réquisitionnent et distribuent les vivres. Il faudra peut-être que la monnaie défailante soit remplacée par des bons engageant l'avenir de ces nouvelles autorités. C'est dans un tel *processus pratique* que peut s'imposer la conscience de classe qui s'empare de l'histoire, et qui réalise pour tous les travailleurs la domination de tous les aspects de leur propre vie.

Conseil pour le maintien des occupations
Paris, le 22 mai 1968³⁰¹

³⁰¹ “Por el poder de los Consejos obreros”

En diez días, no solo centenares de fábricas han sido ocupadas por los obreros y una huelga general espontánea ha interrumpido totalmente la actividad del país, sino que además diversos edificios

Como vemos, este documento es sólo un ejemplo de cómo el comunismo de los consejos estuvo presente en las luchas de Mayo del 68 por influencia de la I.S. De este modo, el movimiento revolucionario estaba rompiendo completamente con el modelo comunista tradicional en el que el proletariado se veía siempre representado por el Partido comunista. Esta representación había eliminado la posibilidad de la autoorganización del proletariado mismo. Con los consejos obreros se quebraba esa

pertenecientes al Estado han sido ocupados por comités de acción, los cuales se han apropiado de su gestión. Ante tal situación, que de ninguna manera puede durar, sino que tiene la alternativa de extenderse o de desaparecer (represión o negociación liquidadora) se han barrido todas las viejas ideas, se han confirmado todas las hipótesis radicales sobre el retorno del movimiento revolucionario proletario. El hecho de que el movimiento, en su totalidad, haya sido desencadenado, hace ya cinco meses, por media docena de revolucionarios del grupo de los “Enragés” (“Rabiosos”) muestra claramente que las condiciones objetivas ya se encontraban presentes. Desde este momento, el ejemplo francés tiene y tendrá repercusiones más allá de nuestras fronteras, haciendo resurgir el internacionalismo, indisociable a las revoluciones de nuestro siglo.

La lucha fundamental, a día de hoy, confronta a las masas trabajadoras (las cuales carecen de palabra directa) con las burocracias políticas y sindicales de izquierda que controlan (incluso a pesar de que la población activa cuenta únicamente con un 14% de sindicados) las puertas de las fábricas y el derecho a llegar a acuerdos en nombre de sus ocupantes. No se trataba en el caso de estas burocracias de organizaciones obreras venidas a menos y que han acabado traicionando, sino de un mecanismo de integración en la sociedad capitalista. En la crisis actual, representan la principal protección del tambaleante capitalismo.

El Gaullismo puede negociar, en especial con el P.C – C.G.T (de manera indirecta, pudiera ser) la desmovilización de los obreros a cambio de ventajas económicas: de esta manera se reprimirían las corrientes radicales. El poder podría pasar a la izquierda, que mantendrá la misma política, si bien desde una posición más debilitada. También se podría probar la represión por la fuerza. O bien, los obreros pueden imponer su criterio, representándose a sí mismos, y tomando conciencia de reivindicaciones con el nivel de radicalismo de las formas de lucha que ya han puesto en práctica. Tal proceso conduciría a una formación de Consejos de trabajadores, los cuales decidan democráticamente desde la formación, se federen mediante delegados revocables en cualquier momento y se conviertan en el único poder deliberativo y ejecutivo de todo el territorio nacional.

¿Dónde encontramos tal perspectiva en la prolongación de la situación actual? Quizá en algunos días, la obligación de volver a poner en marcha ciertos sectores de la economía bajo el control obrero pueda sentar las bases de este nuevo poder, que, según todo indica, desbordará los sindicatos y partidos existentes. Será necesario volver a poner en marcha ferrocarriles e imprentas para suplir las necesidades de la lucha obrera. Será necesario que las nuevas autoridades de hecho requisen y distribuyan los víveres. Y puede que sea necesario que bonos que den cuenta del compromiso de futuro de estas nuevas autoridades replacen la debilitada moneda. Sólo en un proceso práctico como éste puede imponerse una conciencia de clase que se adueñe de la historia y que signifique, para todos los trabajadores, el control de todos los aspectos de su vida.

Consejo para el mantenimiento de la ocupación.
En París, a 22 de mayo de 1968”

(Traducción nuestra)

representación, dando lugar a un tipo de organización en la que los trabajadores podían llevar a cabo experiencias directas de lucha, en el que podían expresar los contenidos de un enfrentamiento que había quedado desplazado por la representación del Partido³⁰²

8.2. El consejismo desde el presente

La reivindicación de los consejos obreros también tiene que ser reformulada para nuestro contexto, tal y como hemos visto con la “situación construida” o con la crítica del trabajo asalariado. Visto desde nuestro presente, la adopción de los consejos obreros como organización de la clase revolucionaria se relaciona con su misma crisis. Tal y como hemos analizado en la crítica del trabajo asalariado o en la reconfiguración del capitalismo en los años 60 que describiera SoB, nos encontramos hoy con que la clase revolucionaria ha dejado de configurarse como el sujeto de transformación histórica. Por un lado, la clase sociológicamente descrita por Marx como proletariado ha sido desplazada en el capitalismo occidental por una clase media que disfruta de privilegios que pueden ser remitidos a las luchas obreras posteriores a la Segunda Guerra Mundial; por otro lado, allí donde queda todavía “clase obrera” en el sentido más estricto del término, ésta no ha tenido la fuerza social revolucionaria que tenía en los años 60. Si ya hemos visto que en el período de los situacionistas fue el movimiento estudiantil el que llevó adelante el peso de la lucha; si ya hemos visto que este proceso fue de la mano de una creciente “asimilación” de la clase obrera a la sociedad de consumo, ¿cómo mantener el consejo obrero como un método eficaz de organización? ¿Cómo optar por una organización determinada, cuyo sujeto ha desaparecido en su carácter histórico y

³⁰² Para vencer la pasividad de la sociedad espectacular era necesario promover una verdadera comunicación, la cual tenía que crear sujetos libres que pudieran expresarse libremente. El final último de esta comunicación serían los consejos obreros. Sin embargo, cabría preguntarse si esta reivindicación de la expresión no estaría en conexión con una reivindicación de la subjetividad artística dentro del ámbito de la política revolucionaria. Sobre este tema, v. PERNIOLA, 2007, pp. 79-84.

emancipador? Por tanto, podríamos decir desde los análisis que hemos ido acumulando hasta ahora, y en los que se sitúa la I.S., que el consejismo obrero sólo puede reivindicarse en nuestro presente dentro de una idealización vacía, dentro de una especie de “fetichismo de la organización” por el cual se pretende proseguir con formas de organización políticas que corresponden a configuraciones sociales que ya no existen. Por eso, observamos que el consejo obrero es una forma de organización revolucionaria que constituye uno de los puntos menos recuperables de los situacionistas.

Además de la desaparición casi completa del proletariado desde el punto de vista estrictamente sociológico como desde el punto de vista de su “conciencia de clase”, por decirlo en términos marxistas, nos enfrentamos a un contexto diferente del descrito por la I.S. A las transformaciones descritas por SoB tenemos que añadirle la desaparición de la fábrica como lugar no sólo de producción de mercancías sino como lugar de lucha política. A través de un proceso creciente de “deslocalización”, la fábrica ha dejado de tener peso en las economías occidentales en las últimas décadas. Dentro de lo que se ha llamado “neoliberalismo”, el flujo de capitales ha ido transformando los modos de trabajo asalariado, tal y como ya hemos afirmado más arriba, de tal forma que la fábrica ha dejado de constituir el centro de la lucha política y económica. Eliminada en gran medida la fábrica, el proletariado, convertido ya en clase media, se ha tenido que reciclar en los empleos en el sector servicios, modificándose su situación como clase social “revolucionaria”.

Sin embargo, el desplazamiento del capital a otras zonas del planeta dentro del proceso de “globalización” ha llevado aparejado el que las contradicciones del proceso de producción capitalista se hayan desplazado a esas nuevas localizaciones. Así, podemos entender el auge de un marxismo ciertamente ortodoxo en aquellas zonas del planeta donde el capitalismo ha empezado a localizar grandes zonas productivas. En países como Venezuela, Bolivia, Chile o Argentina ha resurgido un cierto marxismo que toma como buenas las bases de lo que fue la Unión Soviética (nacionalización de la economía, Partido único, emergencia de un líder carismático,

etc.). Observamos, por tanto, que el marxismo en Occidente se ha convertido en un fantasma que intenta buscar una base objetiva sobre la que desarrollarse, pero tras cuya aparición se encuentra el intento de hacer aparecer como nueva una fórmula que en Occidente ya parece haber demostrado sus límites, tal y como demostró la I.S. La pregunta que nos podemos hacer aquí es: ¿tendría sentido una reivindicación de los consejos obreros en estos nuevos contextos sociales en los que cierto marxismo ortodoxo, “ideológico”, parece estar cobrando fuerza? ¿No sería una forma de dar respuesta a las necesidades de transformación social de esas sociedades sin pagar el precio que en Occidente tuvo que pagar la clase obrera?

9. El extrañamiento de la vida cotidiana: la vida diferida y construcción de la vida apasionada

9.1. La revolución como sacrificio

Si como ya hemos visto los situacionistas pudieron situar el “juego” como el rasgo característico de una nueva organización social, es porque aquel servía a los intereses de una “vida liberada”. Durante toda esta investigación hemos estado hablando de “vida cotidiana” sin profundizar demasiado en este concepto. Sin embargo, ahora es el momento en que nos preguntamos: después de haber analizado algunos de los conceptos básicos del proyecto de “realización de la filosofía” de la I.S., tenemos que ir a la raíz misma de este proyecto. Tanto los “consejos obreros” como la “construcción de situaciones” podían servir como medios para una “vida cotidiana liberada”. No obstante, hemos ido viendo, también, que los situacionistas manejaban una noción de “vida cotidiana” ciertamente bastante plana, bastante poco dialéctica, muy poco problematizada. Ante el “espectáculo” de las sociedades modernas, los situacionistas situaban a la “vida cotidiana” como el lugar desde el que emanaban todo el conjunto de instintos que ya vimos tematizados por Marcuse, todas las fuerzas sociales que se presentaban como el lado negativo de la “sociedad

del espectáculo”. Ante la negatividad del “espectáculo” siempre se vislumbraba la vida como solución.

La centralidad de la “vida cotidiana” en el proyecto de la I.S. radica en que es el eje que sirve de puente entre los proyectos de la “realización de la poesía” y la “realización de la filosofía”. La “vida cotidiana” habría encontrado en cada momento sus medios de “realización”, sus medios de materialización. Ambas etapas dentro de la I.S. son sólo medios para la realización de una vida cotidiana liberada. Por este motivo, es tan importante la pregunta por la “vida cotidiana”. ¿Qué entendían los situacionistas por “vida cotidiana”?

A diferencia de los surrealistas, los situacionistas no manejaron un concepto de “vida” anclado todavía en la tradición poética del simbolismo³⁰³. Los situacionistas pasaron de la abstracción que todavía contenía el concepto surrealista de “vida” a la “vida cotidiana”. El concepto surrealista, como hemos visto, estaba todavía relacionado con la producción de un mundo onírico que, lejos de influir directamente sobre las condiciones reales de vida, pretendía crear un mundo independizado de esas condiciones. La crítica de los situacionistas al surrealismo incluía este aspecto de abstracción de su concepto de “vida”, el cual dejaba intacto el conjunto de condiciones materiales de la organización social.

La I.S. pudo llevar a cabo esta concretización del concepto de vida a través de los trabajos de Henri Lefebvre sobre la “cotidianidad” como centro de las actividades de esa “vida” indeterminada. En el concepto de Lefebvre, el contenido abstracto, poético del concepto de “vida” que había sido desarrollado dentro del ámbito de la poesía fue concretizado en el conjunto de actividades cotidianas. A través de esta operación, Lefebvre concretizó este concepto relacionándolo con las condiciones materiales de vida, esto es, con el modo de producción capitalista y las determinaciones de éste en la “vida cotidiana” de los individuos. Lo que ganó

³⁰³ “Après tout, c’était la poésie moderne, depuis cent ans, qui nous avait mené là” (DEBORD, *Oeuvres*, p. 1666); “Al fin y al cabo era la poesía moderna, de los últimos cien años, la que nos había conducido hasta allí” (p. 63).

Lefebvre fue la posibilidad de tratar la “vida” dentro de la perspectiva marxista. Sin ese proceso de materialización, la “vida” hubiera seguido entendiéndose desde el punto de vista de la poesía que tanto había influenciado a los surrealistas. Por lo tanto, Lefebvre llevó a cabo la aparición de toda una nueva perspectiva dentro del marxismo que, sin embargo, recogía elementos de la vanguardia para renovar el marxismo justo en el momento de su conversión en una “ideología de la revolución”.

Por lo tanto, tenemos que recalcar la importancia que tuvo Lefebvre como puente entre el concepto surrealista de “vida” y el situacionista de “vida cotidiana”. Sin embargo, esto implica que la influencia de las vanguardias en lo que respecta a la centralidad de la “vida” continuó hasta la I.S., pudiendo establecerse esa idea generalmente extendida dentro de la historia del arte de que la I.S. fue la última vanguardia. La permanencia de la perspectiva de la “vida”, ahora materializada en la idea de la “vida cotidiana”, implicaba que los situacionistas nunca abandonaron el proyecto último de los surrealistas en lo que tenía de liberación de la vida, en la producción de nuevas experiencias liberadoras de la sociedad racionalizada del período de entreguerras. La I.S. llevó a cabo este proyecto sólo que a través de su imbricación con el movimiento obrero, en la idea de que la pulsión de esa vida, de esa energía instintiva, había encontrado en las vanguardias y en el movimiento obrero dos formas diferentes, pero complementarias, de expresión. Por eso, podemos ver, también, que la I.S. fue el perfeccionamiento del proyecto de los surrealistas de unir sus fuerzas con el movimiento comunista. Allí donde los surrealistas se equivocaron al pretender establecer lazos con un marxismo ya ideologizado, los situacionistas se valieron de las aportaciones teóricas de los autores que ya hemos visto y de las transformaciones decisivas dentro del mundo comunista que ya hemos visto explicitadas por *Socialisme ou Barbarie*.

Desde el concepto de “vida cotidiana” los situacionistas no se limitaron sólo a establecer un nuevo proyecto de transformación social sino que sirvió para desvelar ciertos aspectos especialmente oscuros del marxismo como paradigma del cambio

social. Si ya en el apartado sobre la “construcción de situaciones” hemos visto cómo ésta implicaba una crítica del concepto marxista de “revolución”, ahora podemos profundizar en esta cuestión a través de una de las críticas que la I.S. explicitó a dicho concepto a través de los escritos de Raoul Vaneigem: *para la I.S., el concepto de “revolución” del marxismo implicaba el sacrificio de la individualidad, y de sus instintos propios e inalienables, a la idea general de una organización social en la que el individuo desaparecía*. Es, por tanto, la temática del “sacrificio” la que surgió como rédito crítico del concepto de “vida cotidiana”.

¿En qué consistía esta crítica? La I.S. observó cómo en aquellos lugares donde la promesa de la humanidad quería realizarse a través del socialismo, por decirlo en los términos de Agnes Heller que ya hemos visto, es decir, en los países del “socialismo real”, la “vida cotidiana” estaba alienada, empobrecida en unos niveles muy parecidos a los que estaba la “vida cotidiana” en los países capitalistas occidentales. Para la I.S., el individuo había quedado inserto en una lógica del sacrificio constante en el que éste implicaba la postergación indefinida de la transformación de la “vida cotidiana”. Desde este concepto de “sacrificio” los situacionistas se dieron cuenta de que la “revolución marxista” había dejado intactas las mismas formas de vida cotidiana, la misma organización de la cotidianeidad que habían sido vistas en los países del capitalismo avanzado. Desde el concepto de “vida cotidiana” se dieron cuenta de que la idea marxista, y marxiana, de la apropiación de los medios de producción como medio de transformación social dejaba intactas, en sus ejemplificaciones históricas, las condiciones más elementales de la vida subjetiva. Tal y como lo expresó Vaneigem: “la revolución termina desde el instante en que hay que sacrificarse por ella” (*Tratado*, p. 116).

Sólo así podemos entender en su profundidad la igualación que los situacionistas hicieron entre el mundo capitalista y el mundo comunista. Sólo entendiendo que, desde el concepto de “vida cotidiana”, las organizaciones sociales de cada modelo social dejaban intactas de una forma similar la cotidianeidad de los

individuos, sólo así pudo entender la I.S. que no se trataba de organizaciones políticas diferenciadas, sino de configuraciones diferentes concebidas para los mismos fines de explotación, alienación y extrañamiento.

Esta idea del “sacrificio” es, por lo tanto, central en lo que concierne a la crítica práctica de las formas de vida dentro del socialismo real. Si las críticas de los situacionistas a las sociedades capitalistas podían haber encontrado su paralelismo en multitud de análisis marxistas de la época, esta idea les convertían en uno de los pocos focos de producción crítica teórica y práctica que podían igualar desde cierto enfoque tanto a las sociedades capitalistas como a las sociedades comunistas. Vemos, una vez más, cómo la I.S. se encontraba en un punto de formulación crítica realmente novedoso para su contexto, un punto en el que se fundamentaba a través de toda una constelación de conceptos, aquellos que caen bajo los proyectos de “realización de la poesía” y “realización de la filosofía” y que sirvieron para construir una posición realmente crítica sin renunciar, más bien todo lo contrario, a la necesidad de la transformación social.

9.2. Vida o Supervivencia

Este concepto de “sacrificio” sirve también para lanzar una mirada novedosa a las sociedades capitalistas, en concreto a la Europa de los años 50 y 60. Como hemos visto, el concepto de “supervivencia” explicitado por Vaneigem estaba en relación con el de “sacrificio”: sólo en una sociedad donde la supervivencia material no estaba garantizada era necesario el sacrificio constante de los placeres individuales al trabajo asalariado y al trabajo social colectivo. Aunque en las sociedades capitalistas esta perspectiva parecía no entrar en contradicción con ciertos conceptos básicos del capitalismo, sin embargo en las sociedades comunistas este paradigma se mantenía de una forma ciertamente análoga. La diferencia estribaba en que la legitimidad de las sociedades del “socialismo real” pasaba por presentarse como alternativa social a las sociedades capitalistas. Sin embargo, en ellas el “sacrificio” a la necesidad de la

“supervivencia” se mantenía intacta, con el agravante de que estas sociedades poseían todavía un discurso en el que el capitalismo aparecía como una sociedad egoísta y que condenaba a sus ciudadanos a la pobreza, mientras que el socialismo aparecía como la organización social en donde cada individuo podía desarrollar todas sus potencialidades.

Sin embargo, hay un elemento diferencial entre ambos tipos de sociedades y que se relaciona con dicho concepto de “sacrificio”. Vaneigem no tematiza este problema para afirmar la necesidad del sacrificio, sobre todo en las sociedades capitalistas, sino justamente para lo contrario, para afirmar que, en las condiciones de la “sociedad del espectáculo” la supervivencia material ya podía ser superada, de tal forma que el “sacrificio” aparecía como una necesidad artificialmente impuesta. Este hecho es realmente determinante para entender la posición de la I.S. dentro del contexto de los grupos revolucionarios de los 60. A una nueva situación social le tenía que corresponder un nuevo proceso de superación de esa sociedad, ahora marcada por una supervivencia superada. A diferencia de la perspectiva marxista, cuya continuación la constituía los elementos que los situacionistas observaban en las sociedades socialistas, en las nuevas condiciones sociales la “supervivencia” ya no podía convertirse en el objetivo revolucionario. De hecho, ya no era el objetivo revolucionario sino que era el punto de partida de unas nuevas condiciones sociales.

La supervivencia garantizada creaba unas condiciones sociales que ya habían sido descritas por el movimiento estudiantil y que superaban en muchos sentidos el proyecto de Marx. Estas nuevas coordenadas sociales estaban marcadas por el “aburrimiento”, por el “tedio”, por la “rutina” maquínica del trabajo en la fábrica, por la “banalidad” de la vida en los centros de consumo. Lejos de suponer rasgos banales de las sociedades de los años 60, estos elementos se convirtieron en el motor revolucionario de toda una serie de nuevas reivindicaciones, expresadas como ya hemos visto por el movimiento estudiantil. La supervivencia garantizada traía “desidia”, enfermedades mentales como la depresión, la anomia o la falta de interés.

Obviamente, visto desde la tradición del movimiento obrero estas nuevas configuraciones sociales y los procesos de politización aparejados a ellos aparecían como restos de una cierta burguesía que, aburrida de su posición de privilegio, buscaba nuevas aventuras a través de su “radicalización”. Sin embargo, visto desde la aportación de la I.S. estas nuevas demandas de una vida plena, “auténtica”, tal y como veremos más adelante, tenían todo el sentido en una sociedad para la que el marxismo ya no era una amenaza porque, en parte y a través del *Welfare State*, había “realizado” algunos de los contenidos principales de su proyecto. Lo que los situacionistas supieron ver de un modo clarificador es que *a unas nuevas condiciones sociales le tenía que corresponder un nuevo proyecto de emancipación*. Este nuevo proyecto de emancipación tenía que situarse más allá del paradigma de la supervivencia, yendo, con ello, más allá del proyecto clásico del socialismo. Por esta razón, las aspiraciones del marxismo fueron superadas por el desarrollo del propio capitalismo en lo que se refería a las condiciones de la mera supervivencia.

9.3. La construcción de la vida apasionada y su tragedia

Como ya hemos dicho, el concepto que tenía la I.S. de “vida cotidiana” implicaba que ésta era la esfera que el “espectáculo” no dejaba ser liberada, de tal forma que el proyecto de liberación consistía en “liberar la vida”. Sin embargo, ¿cómo es posible que los situacionistas no hubieran visto que eso que llaman “vida cotidiana”, lejos de ser el depósito de las energías revolucionarias, era un campo dialéctico de procesos enfrentados, de tal forma que la apelación a ella no podía más que constituir la aparición de un conjunto de problemas nuevos? Lejos de ser la solución, desde esta perspectiva *la vida se nos aparece como problema*. Todos los elementos contradictorios que estamos viendo en cada uno de los conceptos fundamentales de la I.S. apuntan a esta idea. Cada táctica, cada gesto de los situacionistas sufría un proceso inverso de “recuperación”, de tal forma que esa vida que buscaba liberarse a través de múltiples caminos acababa por generar aporías que

llevaban al abandono de una categoría concreta.

Por lo tanto, podríamos hablar de un aspecto “trágico” de la producción de la vida cotidiana de los situacionistas. Como ya hemos analizado más arriba, los situacionistas concebían al sujeto como un conjunto de instintos reprimidos, los cuales podían ser liberados con el desarrollo contemporáneo de los medios de producción de la “sociedad del espectáculo”. Sin embargo, los situacionistas no supieron ver dos contradicciones fundamentales de este proyecto, las cuales podríamos definir del modo siguiente:

a) La construcción de una vida cotidiana liberada a través de la sublimación de los instintos reprimidos no es un proceso carente de conflicto. Sólo con la mera voluntad de liberación no es suficiente para que éstos encuentren un tipo de “realización” material. Toda “realidad” ofrece una resistencia, ya sea bajo la forma de una sociedad más o menos totalitaria que produce mecanismos de defensa, ya sea bajo la forma de una naturaleza que no es posible concebir como un ente muerto que espera que el ser humano llegue para moldearla a su imagen y semejanza. Lo que queremos apuntar es que, en algunos momentos, la I.S. parecía adoptar una postura ciertamente idealista, en el sentido de que la mera aparición de nuevas posibilidades de transformación hacía de éstas posibilidades no sólo deseables sino realizables de un modo inmediato. Por momentos, los situacionistas toman la tesis de la posibilidad de transformación de la vida cotidiana de una forma tan firme que los conflictos que surgen en este proceso no los identifican con problemas inmanentes a ese mismo proceso, sino a resistencias sociales, históricas, que podían ser eliminadas convenientemente. Esto llevó a la I.S. a establecer un concepto de “vida cotidiana” que era tan absoluto, que pretendía explicar todos los fenómenos sociales, que, por momentos, parecía que sólo dejaba una alternativa: *suicidio o revolución*. Esta perspectiva significaba que o la “revolución” se “realizaba” y la “vida cotidiana” podía liberarse de su miseria y del velo del espectáculo o la vida espectacular no

podía ser vivida de ninguna manera³⁰⁴

b) Los situacionistas no tuvieran en cuenta un hecho que se ha vuelto más o menos banal en nuestras sociedades contemporáneas: la relación que ese sujeto dentro del espectáculo, alienado en su vida cotidiana, extraño para sí mismo, establece con el mundo de objetos que le rodean a través del consumo parece, hoy en día, que no se identifica necesariamente con un proceso consciente de “alienación”. Lo que los situacionistas no supieron interpretar, porque era una perspectiva sólo aceptable desde una posición no marxista, es la capacidad que posee la industria del entretenimiento, la industria cultural de la que hablan Adorno y Horkheimer, de convertir las necesidades creadas en *únicas necesidades*. Los situacionistas partían de la idea de que una vida cotidiana liberada de la esclavitud del consumo, de la influencia del “fetichismo de la mercancía”, implicaba *necesariamente* la producción de una vida alienada. Este “fetichismo de la mercancía” en el que se basaba la idea de “sociedad del espectáculo” no pudo entender nunca que existía la posibilidad de que los instintos reprimidos pudieran ser liberados de un modo satisfactorio a través del consumo de mercancías. Por el contrario, la “realización” de estos instintos a través de la mercancía han podido situarse por delante de la conciencia de servir a un sistema social de dominación de la “vida cotidiana”, de tal forma que esa conciencia ha sido reabsorbida, efectivamente, por el “fetichismo de la mercancía”.

Desde este enfoque, el “fetichismo de la mercancía” aparece criticado bajo un nuevo aspecto. La relación de alienación del sujeto con respecto al fetiche no se convierte en el rechazo del fetiche. La industria cultural ha llegado a facilitar una cierta “realización de la poesía” a través del consumo, a través de la apropiación de objetos. ¿Cómo mantener el aspecto crítico del concepto de “fetichismo de la mercancía” si la mercancía misma, lejos de haberse convertido en la ejemplificación del espectáculo, ha acabado por otorgar un tipo de felicidad determinada dentro del

³⁰⁴ PERNIOLA, 2007, pp. 66-68.

espectáculo? En última instancia, lo que queremos apuntar es que los situacionistas, aunque en esto podemos igualarlos con gran parte del marxismo, no supieron trabajar con la hipótesis de que el capitalismo, la “sociedad del espectáculo”, produjera un tipo de “vida cotidiana” en la que el sujeto, incluso aún consciente de su relación alienada con ciertos aspectos de aquella, sin embargo, no se entendiera a sí mismo como un sujeto explotado, como una vida que necesitaba ser liberada. Aún con toda la carga aporística que tiene esta idea, ¿no deberíamos trabajar hoy con la hipótesis de que, en cierto sentido, el capitalismo, en especial en su “era espectacular” ha *triunfado*, ha producido unas condiciones de vida en las que grandes masas de sujetos no conciben sus vidas cotidianas en los términos clásicos de “alienación” o “explotación”? ¿O, incluso allí donde estas categorías todavía funcionan, éstas no implican una relación práctica de negación de esas mismas condiciones?

Como vemos, la crítica de los situacionistas en términos de “vida cotidiana” pudo poner en toda su problematicidad todo un conjunto de procesos que en perspectivas anteriores quedaban divididos en esferas diferenciadas de conocimiento. Esta es también una de sus aportaciones principales: haber puesto en el centro de un pensamiento emancipador la cuestión de la “vida”, abriendo nuevas perspectivas teóricas y prácticas que hoy dominan ciertos ámbitos del pensamiento y de la práctica crítica. En esta perspectiva es en donde podemos situar el problema contemporáneo de la “biopolítica”.

Esta corriente nace justamente como consecuencia de la derrota de este proyecto situacionista de cuestionamiento por la “vida cotidiana”. Tras las derrotas de mayo del 68 y del otoño italiano, la pregunta por la “vida cotidiana” pareció ya en un callejón sin salida como eje político. La organización social en la que el proyecto político que tenía como base una supervivencia garantizada se desmorona con estas derrotas. Después del intento de construcción de una sociedad más allá de la escasez, volvió otra vez el problema de la supervivencia a ocupar el proyecto político de

liberación de la vida cotidiana³⁰⁵. De esta transformación de las condiciones sociales y de los proyectos políticos que podían plantearse en un contexto semejante la pregunta por la vida quedaba desplazada por la pregunta del “biopoder”, es decir, por la pregunta de un poder que, lejos de ceñirse a la dominación de ciertas esferas de la “vida cotidiana”, tenía como perspectiva la dominación de todos aquellos elementos que los situacionistas habían tematizado como ámbitos de liberación. La categoría de “biopoder”, tematizada sobre todo por Michel Foucault como veremos más adelante, es el proceso por el que el poder se hace cargo de la vida. Éste busca la seguridad y la regulación del cuerpo social. Quedan abolidas distinciones como trabajo productivo/improductivo, tiempo de vida/tiempo de ocio, etc. En la perspectiva del “biopoder” se busca una optimización de la vida. Es toda la vida la que es productiva, la que constituye un todo que es objeto de organización del poder. La pregunta por la vida queda ahora circunscrita a la pregunta por una vida que se ha hecho totalitaria, absoluta y que es manejada por el poder en esa absolutización.

Este es sólo un pequeño ejemplo de la importancia que tuvo la tematización de los situacionistas de la “vida cotidiana” no sólo como una mera esfera de conocimiento dentro de la sociología, sino como el punto central desde el que reformular el proyecto de transformación social del marxismo.

10. Tiempo e Historia

En este apartado nos queremos ocupar de uno de los conceptos más interesantes de los situacionistas que, sin embargo, no hay sido estudiado en la mayoría de la bibliografía secundaria sobre la I.S.: el concepto de *tiempo*. ¿Por qué los situacionistas, en especial Debord, se ocupó del concepto de “tiempo”? Para Debord, el “espectáculo” no es sólo la transformación de ciertas condiciones

³⁰⁵ PETIT, en *Espai en Blanc*, 2006, p. 114.

materiales de la vida cotidiana. Es, también, una nueva reorganización de la historia a través de la aparición de un nuevo concepto de tiempo. Como ya hemos visto, los situacionistas establecieron la idea del “fin del arte” para afirmar que la capacidad de la cultura para producir nuevos contenidos había llegado a su fin. Desde el punto de vista histórico, esta idea implica una concepción determinada de la historia, de clara raigambre hegeliana: la historia tiene una finalidad que se realiza sólo al final de su propio desarrollo. Sin embargo, si el concepto hegeliano implicaba un “progreso” de la historia hacia su final, la idea de “fin de la historia” implica una decadencia, una “caída” de la historia en su aporía: lejos de constituirse como un proceso de emancipación de la historia, implica su acabamiento. Por eso, es interesante ver cómo los situacionistas tematizaron el problema del tiempo como núcleo conceptual del problema de la historia. Sólo a través de ciertas distinciones dentro del concepto de “tiempo” los situacionistas entendieron los diferentes conceptos de historia que estaban presentes en las diferentes épocas de desarrollo social.

En este sentido, Debord distinguió entre dos concepciones de tiempo para analizar esta “alienación” de la historia dentro de la “sociedad del espectáculo”, y que serán el eje de este punto:

- “Tiempo cíclico” (*temps cyclique*)
- “Tiempo pseudo-cíclico” (*temps pseudo-cyclique*).

10.1. El tiempo como conciencia de la historia

Para Debord, el problema del tiempo se sitúa en la génesis de la historia. Si el concepto de “tiempo” se tematiza de una forma tan clara es porque éste es el núcleo conceptual de la historia. Para los situacionistas, antes de la aparición de la historia como conciencia del devenir lo único que existía era el “tiempo”. Éste fue la condición necesaria para la aparición de la historia. Por lo tanto, podríamos afirmar que los situacionistas hicieron una “historia de la historia” a través del concepto de

tiempo. Debord analizó la relación entre tiempo e historia a través de la reconstrucción de esa relación con la intención de volver a poner de relieve la necesidad de un nuevo concepto de “tiempo” para una nueva “historia”.

En esta relación, los situacionistas afirman que la aparición de la historia sólo pudo aparecer por primera vez como “tiempo”. Éste es el concepto por el que las sociedades humanas en las que no existía todavía el concepto de “historia” pudieron pesar el devenir, el cambio. Esto no significa que la historia no hubiera existido desde siempre: toda sociedad humana estaba ya inserta en una historia de la que todavía no era consciente. Para los situacionistas, la historia se hace consciente a través de la mediación de una humanidad que ha humanizado la naturaleza, es decir, que sólo en la acción consciente y transformadora del ser humano pudo pasarse de un concepto de “tiempo” al de “historia”. La diferencia entre estos dos conceptos desde esta genealogía llevada a cabo por la I.S. es que la “historia” implica la acción efectiva de una humanidad que trabaja para modificar su entorno. Es a través de la conciencia humana del tiempo como el movimiento inconsciente del tiempo deviene verdadero, es decir, se realiza como consciencia histórica. Lo que los situacionistas quieren establecer en esta genealogía es que antes de la aparición de una humanidad consciente de sí misma sólo hay tiempo, pero no historia. Ésta sólo puede aparecer con la humanidad (SDE, 125).

La aparición de la conciencia del tiempo, es decir, la historia, sólo aparece, según la I.S., en las sociedades humanas a través de un proceso por el que el tiempo se convierte en una *sucesión de momentos iguales entre sí*. La necesidad de establecer cálculos, de determinar los movimientos de la naturaleza para poder organizar las primeras sociedades sedentarias humanas convierte el tiempo en un *instrumento de cálculo de la naturaleza, de cálculo de posibilidades*. Aparece, así, el “tiempo cíclico”. La aparición de una técnica para dominar las contingencias de la naturaleza transforman el conjunto del tiempo vivido en unidades de tiempo iguales entre sí. El cálculo de la naturaleza unifica a éste, de tal modo que aparecen fragmentos de tiempo regulares y repetitivos. Los días y las noches que se suceden, los meses, los años, convierten el

tiempo en fragmentos iguales entre sí, homogeneizan el tiempo. La importancia de esta concepción no es meramente retórica. Para Debord, esta homogeneización del tiempo como requisito anterior a la aparición de una sociedad sedentaria es el núcleo conceptual de lo que, mucho tiempo después, será la “sociedad del espectáculo”:

“Le retour temporel en des lieux semblables est maintenant le pur retour du temps dans un même lieu, la répétition d’une série de gestes” (SDE, Tesis, 127)³⁰⁶

La repetición de la vida cotidiana, el aburrimiento, la monotonía de las experiencias disponibles tienen aquí su base ontológica. A través de la aparición del “tiempo cíclico”, relacionado con la necesidad de hacer aparecer una naturaleza uniforme y controlada, pudo surgir un concepto de tiempo basado no en la novedad y en la producción incesante de lo diferente, sino en la producción y el control de lo semejante.

Sin embargo, en esta “historia de la historia”, pronto aparece el concepto de “historia” como la conciencia del cambio, amenazando la hegemonía del “tiempo cíclico”:

“L’histoire survient donc devant les hommes comme un facteur étranger, comme ce qu’ils n’ont pas voulu et ce contre quoi ils se croyaient abrités. Mais par ce détour revient aussi l’inquiétude négative de l’humain, qui avait été à l’origine même de tout le développement qui s’était endormi” (SDE, Tesis 128)³⁰⁷

Es la historia la que amenaza al “tiempo cíclico” por cuanto es la irrupción del acontecimiento que no volverá a suceder, del acontecimiento que está limitado en su origen y en su duración. La aparición de la “historia” es, en sí misma, un

³⁰⁶ “El retorno temporal a lugares parecidos es ahora el puro retorno del tiempo en un mismo lugar, la repetición de una serie de gestos”.

³⁰⁷ “La historia surge pues ante los hombres como un factor extraño, como aquello que no han querido y contra lo que se creían protegidos. Pero por este desvío vuelve también la inquietud negativa de lo humano, que había estado en el origen mismo de todo el desarrollo que se había adormecido”.

acontecimiento en tanto que supuso un salto cualitativo del concepto de tiempo. Ni siquiera la burguesía, la clase social que quiso introducir, de un modo falso, la historia dentro de la conciencia de tiempo, pudo ser capaz de introducir ese “temps irréversible du vivant” (“tiempo irreversible de lo viviente”) (SDE, 128) que caracteriza a la historia, por cuanto hubiera supuesto de verse envuelta en una organización del tiempo que tenía que destruir su propia hegemonía. En definitiva, para los situacionistas la historia introduce un elemento de irreversibilidad que, ni siquiera con la burguesía, fue introducido en toda su radicalidad.

Aunque el “tiempo cíclico” intentó disimular lo histórico dentro de sí, no pudo eliminar el motor de la historia, el *conflicto*, en tanto que toda organización social no puede más que progresar a través del despliegue del conflicto. Los situacionistas ven, en una perspectiva claramente hegeliana, que este núcleo conflictual del concepto de “historia” se intentó eliminar *históricamente* a través de la introducción de la idea de “igualación”:

“Le conformisme absolu des pratiques sociales existantes, auxquelles se trouvent à jamais identifiées toutes les possibilités humaines, n’a plus d’autre limite extérieure que la crainte de retomber dans l’animalité sans forme. Ici, pour rester dans l’humain, les hommes doivent rester les mêmes” (SDE, 130)³⁰⁸

Este proceso de “igualación”, que se sitúa al comienzo del paso de la conciencia del tiempo a la conciencia de la historia, es la misma igualación que se producirá de una forma *totalitaria* en la “sociedad del espectáculo”. Debord, otra vez en la estela de Hegel, establece una noción de “historia” en la que el conflicto, motivo interno del progreso de toda organización social, intenta ser ocultado a través de la apariencia de una sociedad sin conflicto, de una sociedad en la que el desarrollo

³⁰⁸ “El conformismo absoluto de las prácticas sociales existentes con las que se encuentran identificadas para siempre todas las posibilidades humanas no tiene otro límite exterior que el temor de volver a caer en la animalidad sin forma. Aquí, para permanecer en lo humano los hombres deben permanecer iguales a sí mismos”.

social lo elimina. La “sociedad del espectáculo” sería el último estadio de este desarrollo que está imbricado en el propio nacimiento de la conciencia histórica como conciencia de una organización social de su modo de desplegarse en el tiempo.

Con la aparición del poder político como superación de los lazos de sangre que unían la comunidad en la sociedad primitiva, Debord observa la aparición de la dimensión política del tiempo, esto es, el uso de la conciencia histórica para empezar a organizar la apariencia del conflicto dentro del terreno social:

“*Les possesseurs de l'histoire* ont mis dans le temps *un sens*: une direction qui est aussi une signification. Mais cette histoire se déploie et succombe à part; elle laisse immuable la société profonde, car elle est justement ce qui reste séparé de la réalité commune” (SDE, Tesis 132)³⁰⁹

Aunque los poseedores de la historia, aquellos que organizan el uso político del tiempo, querían organizar el pasado contando un relato determinado, Debord piensa que no consiguieron eliminar el verdadero conflicto histórico que anida en todas las sociedades. Por eso, la historia de los antiguos imperios se nos aparece como la historia de la organización de sus ilusiones. Debord cree que esta dimensión política del tiempo se ejemplifica en que el relato se centraba en el despliegue del “tiempo cíclico” de la superficie de la sociedad, y no en su conflicto interno. La organización de la apariencia del tiempo sería el modo a través del cual el poder político organizaría el tiempo para hacer aparecer la idea de que la historia no sólo no tiene principio ni fin, sino que no existe conflicto dentro de ella.

En el análisis de Debord, esta organización del tiempo con el fin de eliminar el conflicto como factor decisivo de la historia tuvo también en el poder religioso otra fuente de organización del tiempo, esta vez a través del concepto de “eternidad”:

³⁰⁹ "Los poseedores de la historia han asignado al tiempo un sentido; una dirección que es también una significación. Pero esta historia se despliega y sucumbe en parte; deja inmutable la sociedad profunda ya que ella es justamente lo que permanece separado de la realidad común".

“L'éternité est sortie du temps cyclique. Elle est son au-delà. Elle est l'élément qui rabaisse l'irréversibilité du temps, qui supprime ponctuel où le temps cyclique est rentré et s'est aboli, *de l'autre côté du temps irréversible*” (SDE, Tesis 136)³¹⁰

La eternidad elimina la posibilidad del tiempo irreversible porque no limita el tiempo, porque no le ofrece el carácter cualitativo de configurarse como un momento irrepetible que nunca podrá vivirse nuevamente. La eternidad, piensa Debord, es sólo un consuelo, la organización de la destrucción de la historia dentro de la esfera de la religión. Si no existe un horizonte de la historia, sino no existe un final para el desarrollo del conflicto histórico, no es posible un tiempo no cíclico. Por esta razón, el cristianismo, como todas las religiones monoteístas, destruyó la posibilidad de una historia inmanente al situar en el final de la historia la realización del “tiempo irreversible”, pero fuera de este mundo. La religión monoteísta, piensa Debord, eliminó la posibilidad de una historia humana por la *aparición* de la historia divina³¹¹

En este sentido, el cristianismo, piensa Debord, sirvió para la aparición de la

³¹⁰ "La eternidad salió del tiempo cíclico. Es su más allá. Es el elemento que introduce la irreversibilidad del tiempo, que suprime la historia en la historia misma, colocándose como puro elemento puntual en que el tiempo cíclico ha vuelto a entrar y es abolido del otro lado del tiempo irreversible".

³¹¹ Aunque el cristianismo elimina la posibilidad de una historia humana, no hay que olvidar la inversión de esta tesis que llevaron a cabo las herejías cristianas que tomaron la realización de la historia como una empresa humana, no divina. A este respecto Debord dice: “Ce ne sont pas (...) les esperances révolutionnaires modernes qui sont des suites irrationnelles de la passion religieuse du millénarisme. Tout au contraire, c'est le millénarisme, lutte de classe révolutionnaire parlant pour la dernière fois la langue de la religion, qui est déjà une tendance révolutionnaire moderne, à laquelle manque encore la conscience de n'être qu'historique. Les millénaristes devaient perdre parce qu'ils ne pouvaient reconnaître la révolution comme leur propre opération” (SDE, Tesis 138) ("Las esperanzas revolucionarias modernas no son (...) secuelas irracionales de la pasión religiosa del milenarismo. Todo lo contrario, es el milenarismo, lucha de clase revolucionaria hablando por última vez el lenguaje de la religión, el que constituye ya una tendencia revolucionaria moderna a la que le falta todavía la conciencia de no ser histórica. Los milenaristas tenían que fracasar porque no podían reconocer la revolución como su operación propia"). Sobre las herejías cristianas, V. BLOCH, Ernst; *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969. (Trad. cast.; *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. La balsa de la Medusa, Madrid, 2002); DELHOYSIE, Yves; LAPIERRE, Georges; *El incendio milenarista*. Pepitas de calabaza, La Rioja, 2008; Sobre el papel de la herejía en Vaneigem, v. BATTISTUTTA, 2003.

burguesía, una de cuyas tareas fundamentales era la *organización de la apariencia del tiempo*. Es el cristianismo el que cierra el tiempo histórico una vez que la burguesía ya ha cerrado el tiempo histórico de su victoria:

“La société de la marchandise, découvrant alors qu’elle devait reconstruire la passivité qu’il lui avait fallu ébranler fondamentalement pour établir son propre règne pur, “trouve dans le christianisme avec son culte de l’homme abstrait... le complément religieux le plus convenable” (*Le Capital*)” (SDE, Tesis 144)³¹²

La burguesía es el hecho social clave por el que el tiempo entra en la organización social de su uso. Esto significa que la burguesía entra en la historia como la clase social que introduce la conciencia de la historia. Sin embargo, una vez situada como la clase social dominante, elimina la posibilidad de la historia, ya que, de lo contrario, quedaría abierta la posibilidad de superación de su hegemonía histórica:

“L’histoire qui découvre sa base dans l’économie politique sait maintenant l’existence de ce qui était son inconscient, mais qui pourtant reste encore l’inconscient qu’elle peut tirer au jour. C’est seulement cette préhistoire aveugle, une nouvelle fatalité que personne ne domine, que l’économie marchande a démocratisée” (SDE, Tesis, 141)³¹³

De este modo, con la aparición de la burguesía, Debord ve que el tiempo histórico se hace consciente, pero se le restringe su *uso*:

“Alors que le temps cyclique antérieur avait supporté une part croissante de temps historique vécu par des individus et des groupes, la domination du temps irréversible de la production va tendre à éliminer socialement ce temps vécu” (SDE, Tesis 142)³¹⁴

³¹² "La sociedad de la mercancía, descubriendo entonces que debía reconstruir la pasividad que le había sido necesario sacudir fundamentalmente para establecer su propio reino puro, encuentra en el cristianismo con su culto al hombre abstracto (...) el complemento religioso más conveniente".

³¹³ "La historia que descubre su base en la economía política conoce ahora la existencia de lo que era su inconsciente, pero sigue no obstante sin poder sacarlo a la luz. Es solamente esta prehistoria ciega, una nueva fatalidad que nadie domina, lo que la economía mercantil ha democratizado".

³¹⁴ "Mientras que el tiempo cíclico anterior había sostenido una parte creciente de tiempo histórico vivido por algunos individuos y grupos, la dominación del tiempo irreversible de la producción tiende a eliminar socialmente este tiempo vivido".

“Ainsi la bourgeoisie a fait connaître et elle a imposé à la société un temps historique irréversible, mais lui en refuse l’usage (...) Pour la première fois le travailleur, à la base de la société, n’est pas matériellement *étranger à l’histoire*, car c’est maintenant par sa base que la société se meut irréversiblement. Dans la revendication de vivre le temps historique qu’il fait, le prolétariat trouve le simple centre inoubliable de son projet révolutionnaire; et chacune des tentatives jusqu’ici brisées d’exécution de ce Projet marque un point de départ possible de la vie nouvelle historique” (SDE, Tesis 143)³¹⁵

Así, la posibilidad de la historia se convierte en *negación de la historia*:

“(…) Mais cette histoire qui partout à la fois est la même n’est encore que le refus intrahistorique de l’histoire. C’est le temps de la production économique, découpé en fragments abstraits égaux, qui se manifeste sur toute la planète comme le même jour. Le temps irréversible unifié est celui du marché mondial, et corollairement du spectacle mondial” (SDE, Tesis 145)³¹⁶

El concepto de tiempo de la burguesía es, claramente, el tiempo del capitalismo, el tiempo de cuyo proceso el “espectáculo” es su mayor desarrollo y su mayor catástrofe:

“Ainsi donc le temps qui s’affirme officiellement sur toute l’étendue du monde comme le temps general de la société, ne signifiant que les intérêts spécialisés qui le constituent, n’est qu’un temps particulier” (SDE, Tesis 146)³¹⁷

Por lo tanto, vemos cómo la aparición social de la burguesía constituye un momento cualitativamente diferenciado dentro de esta historia del concepto de

³¹⁵ "De este modo, la burguesía ha hecho conocer y ha impuesto a la sociedad un tiempo histórico irreversible, pero negándole su uso. (...) Por primera vez el trabajador, en la base de la sociedad, no es materialmente extraño a la historia ya que ahora la sociedad se mueve irreversiblemente por su base. En la reivindicación de vivir el tiempo histórico que hace el proletariado encuentra éste el simple centro inolvidable de su proyecto revolucionario; y cada una de las tentativas de ejecución de este proyecto aniquiladas hasta ahora marca un punto de partida posible de la nueva vida histórica".

³¹⁶ "(...) Pero esta historia que es la misma en todas partes a la vez no es todavía otra cosa que la negación intra-histórica de la historia. Es el tiempo de la producción económica, recortado en fragmentos abstractos iguales, que se manifiestan sobre todo el planeta como el mismo día. El tiempo irreversible unificado es el del mercado mundial y, corolariamente, el del espectáculo mundial".

³¹⁷ "(...) Así que el tiempo que se afirma oficialmente en toda la extensión del mundo como el tiempo general de la sociedad, no significando más que los intereses especializados que lo constituyen, no es más que un tiempo particular".

“tiempo”. Aparece la conciencia de un tiempo histórico, es decir, no relacionado con un tiempo despojado del conflicto; sin embargo, este conflicto queda suspendido en el momento en que la burguesía se convierte en una clase social hegemónica.

10.2. La imposibilidad de la historia en la suspensión del tiempo espectacular

En la “sociedad del espectáculo”, el concepto de “tiempo” sufre una nueva variación, una nueva vuelta de tuerca que modifica la conciencia del tiempo y que transforma la posibilidad de la volver a poner la cuestión del conflicto dentro del proceso histórico. En el “espectáculo” se abre una “falsa conciencia del tiempo”:

“Le spectacle, comme organisation sociale présente de la paralysie de l’histoire et de la mémoire, de l’abandon de l’histoire qui s’érige sur la base du temps historique, est la fausse conscience du temps” (SDE, Tesis 158)³¹⁸

En la “sociedad del espectáculo” se abre la conciencia de la historia, pero sólo de una manera aparente, sólo como *imagen*, es decir, “ (...) le temps spectaculaire est le temps de la réalité qui se transforme, vécu illusoirement” (SDE, Tesis 155)³¹⁹. Aunque el “espectáculo” es una época donde el tiempo parece irreversible, esto es, donde parece que el tiempo histórico esté presente, sin embargo, éste se vive de un modo ilusorio. Esto es lo que Debord denomina “tiempo pseudo-cíclico”:

“Le temps de la production, le temps-marchandise, est une accumulation infinie d’intervalles équivalents. C’est l’abstraction du temps irréversible, dont tous les segments doivent prouver sur le chronomètre leur seule égalité quantitative. Ce temps est, dans toute sa réalité effective, ce qu’il est dans son caractère *échangeable*” (SDE, Tesis 147)³²⁰

³¹⁸ "El espectáculo, como organización social presente de la parálisis de la historia y de la memoria, del abandono de la historia que se erige sobre la base del tiempo histórico, es la falsa conciencia del tiempo".

³¹⁹ "el tiempo espectacular es el tiempo de la realidad que se transforma, vivido ilusoriamente".

³²⁰ "El tiempo de la producción, el tiempo-mercancía, es una acumulación infinita de intervalos equivalentes. Es la abstracción del tiempo irreversible, en que todos los segmentos deben probar sobre el cronómetro su igualdad cuantitativa única. Este tiempo es, en toda su realidad efectiva, lo que

Por lo tanto, vemos que para Debord en la “sociedad del espectáculo”, la historia, y su conciencia, están presente pero sólo de forma ilusoria. Existe la conciencia del tiempo, del conflicto, pero sólo de una forma superficial, de una forma aparente. Sin embargo, lo que ha ganado el “espectáculo” con respecto a otras épocas de organización del tiempo es el “tiempo de ocio”, el momento decisivo en el que el “tiempo cíclico” de las primeras sociedades humanas, el tiempo que abre la necesidad de la igualación de todos los fragmentos de tiempo, se convierte en “pseudo-cíclico”:

“Le temps général du non-développement humain existe aussi sous l’aspect complémentaire d’un temps consommable qui retourne vers la vie quotidienne de la société, à partir de cette production déterminée, comme un temps pseudo-cyclique” (SDE, Tesis 148)³²¹

El tiempo “pseudo-cíclico” es el tiempo del consumo de mercancías, es decir, el consumo de imágenes en la sociedad espectacular, tal y como ya hemos visto en relación al “fetichismo de la mercancía” en su relación a la génesis del concepto de “espectáculo”. Por lo tanto, queda definido como el tiempo de consumo de imágenes, el tiempo en el que el “espectáculo” se consume de forma directa:

“Le temps pseudo-cyclique est le temps spectaculaire, à la fois comme temps de la consommation des images, au sens restreint, et comme image de la consommation du temps, dans toute son extension” (SDE, Tesis 153)³²²

Para Debord, la relación entre el tiempo de producción y el tiempo de ocio es la relación entre una verdad y su máscara, en tanto que el tiempo “pseudo-cíclico” no es más que una suerte de disfraz consumible del tiempo-mercancía en la producción

es en su carácter intercambiable”.

³²¹ "El tiempo general del no-desarrollo humano existe también bajo el aspecto complementario de un tiempo consumible que vuelve hacia la vida cotidiana de la sociedad, a partir de esta producción determinada, como un tiempo seudocíclico”.

³²² "El tiempo seudocíclico consumible es el tiempo espectacular, a la vez como tiempo del consumo de imágenes, en el sentido restringido, y como imagen del consumo del tiempo en toda su extensión”.

(SDE, 149). Así, el “espectáculo” queda definido a través de su organización del tiempo como “tiempo pseudo-cíclico” en el que la posibilidad de la transformación histórica está abierta, pero sólo de un modo ilusorio, es decir, sólo como imagen. En definitiva, el “tiempo pseudo-cíclico” domina completamente la vida cotidiana en cuanto que ésta es, absolutamente, producción de mercancías y consumo de esa misma producción:

“Le temps pseudo-cyclique est un temps qui a été *transformé par l'industrie*. Le temps qui a sa base dans la production des marchandises est lui-même une marchandise consommable, qui rassemble tout ce qui s'était auparavant distingué, lors de la phase de dissolution de la vieille société unitaire, en vie privée, vie économique, vie politique. Tout le temps consommable de la société moderne en vient à être traité en matière première des nouveaux produits diversifiés qui s'imposent sur le marché comme emplois du temps socialement organisés” (SDE, Tesis 151)³²³

Como podemos ver, la organización del tiempo explicitada por Debord explica la separación dentro del “espectáculo” entre “tiempo de trabajo” y “tiempo de ocio”. Sin embargo, desde este punto de vista de la “historia de la historia”, vemos cómo el “espectáculo” es una organización que elimina la posibilidad de la historia, al hacer aparecer el conflicto social sólo de una manera ilusoria. Al quedar la vida reducida a un conjunto de fragmentos de tiempo iguales entre sí, la historia queda eliminada en cuanto aparición de lo cualitativamente diferente. La “historia” del espectáculo es sólo una eterna repetición de gestos, eterna repetición de pseudo-posibilidades que se identifican siempre con la organización de la apariencia del tiempo, que es, a la vez, la organización del tiempo de la apariencia:

³²³ "el tiempo seudocíclico es un tiempo que ha sido transformado por la industria. El tiempo que se basa en la producción de mercancías es él mismo una mercancía consumible, que reúne todo lo que antes se hallaba diferenciado, en la fase de disolución de la vieja sociedad unitaria, en vida privada, vida económica, vida política. Todo el tiempo consumible de la sociedad moderna viene a ser tratado como una materia prima de nuevos productos diversificados que se imponen en el mercado como empleos del tiempo socialmente organizados".

“(…) la vie individuelle n’a pas encore d’histoire. Les pseudo-événements qui se pressent dans la dramatisation spectaculaire n’ont pas été vécus par ceux qui en sont informés” (SDE, Tesis 157)³²⁴

En definitiva, pensaba Debord, el “espectáculo” elimina toda la posibilidad de su superación a través de la organización que hace del tiempo. A diferencia del concepto de “tiempo” en la época de la burguesía, marcado por su clausura en el momento en que la burguesía adopta un rol social hegemónico, el “espectáculo” ofrece siempre la posibilidad de la transformación histórica, pero sólo para ofrecerla de un modo ilusorio, aparente. Como corolario más íntimo del proceso, el sujeto queda desposeído de su propio tiempo vital, tal y como hemos visto en el concepto de “vida cotidiana”:

“Pour amener les travailleurs au statut de producteurs et consommateurs “libres” du temps-marchandise, la condition préalable a été *l’expropriation violente de leur temps*” (SDE, Tesis 159)³²⁵

En última instancia, el “espectáculo” expropia toda la vida de la subjetividad a través del robo de su tiempo de vida, dividido entre “tiempo de producción” y “tiempo de consumo”. Por lo tanto, vemos, desde la perspectiva de la historia, cómo el concepto de “vida”, en tanto “vida cotidiana”, desposee al sujeto de todos sus medios de vida. Al hacer aparecer la posibilidad de transformación social sólo desde un punto de vista ilusorio elimina efectivamente la posibilidad material de dicha transformación, sin que exista la conciencia de que el “espectáculo” ha clausurado el concepto de lo histórico. De esta forma, el “espectáculo” se muestra como una época histórica sin revelar, efectivamente, que ha cerrado esa posibilidad.

³²⁴ "La vida individual todavía no tiene historia. Los seudoacontecimientos que se presentan en la dramatización espectacular no han sido vividos por quienes han sido informados de ellos".

³²⁵ "Para llevar a los trabajadores al estatuto de productores y consumidores libres del tiempo-mercancía la condición previa ha sido la expropiación violenta de su tiempo".

Frente al tiempo del espectáculo, el proyecto de Debord es el de un “tiempo que vuelva al hombre”, un tiempo que incluya decididamente la cuestión del conflicto dentro de la historia:

“Le projet révolutionnaire d’une société sans classes, d’une vie historique généralisée, est le projet d’un dépérissement de la mesure sociale du temps, au profit d’un modèle ludique de temps irréversible des individus et des groupes, modèle dans lequel sont simultanément présents des temps indépendants fédérés. C’est le programme d’une réalisation totale, dans le milieu du temps, du communisme qui supprime “tout ce qui existe indépendamment des individus” (SDE, Tesis 163)³²⁶

En definitiva, es la aparición de un “tiempo irreversible” en el que cada fragmento de tiempo no pueda ser reproducido, en el que cada organización determinada del espacio y del tiempo esté siempre limitada desde el punto de vista histórico. Por eso, sólo “l’aliénation sociale surmontable est justement celle qui a interdit et pétrifié les possibilités et les risques de l’aliénation *vivante* dans le temps” (“la alienación social superable es justamente la que ha prohibido y petrificado las posibilidades y los riesgos de la alienación viviente en el tiempo”) (SDE, Tesis 161).

Es interesante ver cómo ciertos rasgos de los conceptos centrales que hemos visto de la I.S. encuentran en esta perspectiva de la historia su confirmación. La “construcción de situaciones”, en cuanto momento determinado de la organización social, encuentra en esta perspectiva su confirmación: el “tiempo irreversible” tiene que incluir la producción de situaciones como momentos limitados, superables, finitos, de tal forma que la posibilidad de la repetición, de los momentos igualados entre sí, quede abolida. Sin embargo, la tesis de fondo que podemos extraer aquí se relaciona con el concepto de “revolución” en el marxismo, ya puesto en entredicho por la misma idea de “construcción de situaciones”. Si el concepto situacionista de historia, resumido en la idea del “tiempo irreversible” implicaba la continua

³²⁶ "El proyecto revolucionario de una sociedad sin clases, de una vida histórica generalizada, es el proyecto de la descomposición de la medida social del tiempo en beneficio de un modelo lúdico de tiempo irreversible de los individuos y de los grupos, modelo en el cual están simultáneamente presentes tiempos independientes federados. Es el programa de una realización total en el entorno del tiempo del comunismo que suprime todo lo que existe independientemente de los individuos".

producción de una organización de tiempos siempre diferentes entre sí, ¿cómo seguir manteniendo el concepto de “revolución” desde esta perspectiva? La revolución comunista funcionaba con un concepto de “tiempo” en el cual todos los procesos sociales tendían a una teleología por la cual la historia siempre estaba dotada de un sentido que ya estaba presente al principio del proceso. De este modo, podía hablarse, tal y como ya hemos comentado, de un “final de la historia” en sentido marxista. La sociedad sin clases es, desde este punto de vista, la “realización de la historia”, de tal forma que lo histórico acaba por llegar a su finalidad immanente. Sin embargo, ¿eso implica que con la sociedad sin clases las sociedades lleguen a una especie de paralización general? Lejos de esto, lo que implicaba el concepto marxista de “revolución” es que, una vez en su etapa de “sociedad sin clases”, la historia habría eliminado el *conflicto* del conjunto del proceso social. Lo que ganamos desde este análisis de los situacionistas del concepto de “espectáculo” es que la concepción clásica de la historia del marxismo implica, en último término, la aparición de una época histórica cuya gestión del tiempo es similar a la del “espectáculo”. La sociedad sin clases organizaría el tiempo a través de la mencionada “sucesión de fragmentos de tiempo iguales entre sí”. De este modo, la sociedad sin clases operaría de una forma similar al “espectáculo”.

Como hemos visto más arriba en relación a la recuperación de la filosofía de Hegel desde cierto enfoque marxista, la idea de “fin de la historia” encontraba su paralelismo en la “sociedad sin clases” marxista. Sin embargo, ahora desde una perspectiva decididamente histórica, los situacionistas nos han enseñado que la transformación de la vida cotidiana es un proceso *infinito* de producción incesante de momentos en los que el sujeto es dueño de su vida cotidiana, en los que se abre la necesidad de que dicho momento es siempre infinito, está siempre condenado morir. De este modo, vemos cómo la I.S. supo forjar un concepto de historia en el que situar todos los elementos de la “realización de la poesía” y de la “realización de la filosofía” desde una perspectiva general, desde la idea de historia como la esfera general en la que se dan el conjunto de acciones sociales, y en el que se explicita la

concepción de la transformación social. A través de esta “historia de la historia”, la I.S., en especial Debord, entendió que la historia en su sentido conflictual, en cuanto aparición de posibilidades de transformación social, no ha estado siempre presente en la “historia”, sino que éste concepto ha sido despojado, sistemáticamente y de modos diversos, de su elemento conflictual, sin el cual la historia, como sucedió en esos períodos, se convertía en una sucesión de fragmentos de tiempo iguales entre sí, eliminando toda necesidad de transformación social.

11. Del espectáculo al simulacro

Una vez vistos los puntos esenciales de la teoría y de la práctica de la I.S. en lo que se refiere a su aspecto más filosófico, aquello que hemos denominado “realización de la filosofía”, es necesario ahora abordar el concepto central que da coherencia filosófica a todos los elementos anteriormente vistos: el concepto de “espectáculo” (*spectacle*). A través de este concepto, y de la genealogía que queremos establecer con el análisis de ciertos aspectos de la filosofía de Feuerbach, intentaremos centrar el conjunto de condiciones sociales en el que la I.S. desarrolló su actividad. Si la teoría marxista ha concebido sus análisis dentro del “capital”, los situacionistas tomaron el “espectáculo” como una etapa cualitativamente diferenciada de aquel. Por este motivo, es muy importante entender en qué consiste el “espectáculo”.

11.1. Feuerbach y el triunfo del ídolo

El libro *La société du spectacle*, en donde Guy Debord tematizó de una forma más clara el concepto de “espectáculo”, comienza con una cita de Ludwig Feuerbach que resume la esencia de la descripción que Debord lleva a cabo a lo largo del libro, a la vez que nos da pistas sobre la genealogía del concepto:

“Aber freilich für diese Zeit, welche das Bild der Sache, die Copie dem Original, die Vorstellung der Wirklichkeit, den Schein dem Wesen vorzieht, ist diese Verwandlung, weil Enttäuschung, absolute Vernichtung, oder doch ruchlose Profanation; denn heilig ist ihr nur die Illusion, profan aber die Wahrheit (FEUERBACH, 1960, p. 287)³²⁷

¿Cómo podríamos resumir el contenido de esta cita? Para Feuerbach, *la ilusión de la realidad ha llegado a convertirse en una instancia más importante que la realidad misma*. ¿Por qué Debord sitúa esta cita al principio de la obra? Porque la noción de “espectáculo” es retrotraída en Debord a la concepción hegeliano-marxista de la “representación”, enlazando con toda la tradición moderna de pregunta por la realidad, a la vez que se relaciona con la salida de la limitación epistemológica que la filosofía kantiana había establecido al conocimiento.

A partir de esta cita, queremos construir una pequeña genealogía del concepto de “espectáculo” con la que poder entender de un modo más certero el concepto de “espectáculo”, a la vez que situarlo dentro de una cierta tradición de pensamiento crítico, lo cual ya hemos ido apuntando en nuestro análisis de la recuperación de la filosofía hegeliana por parte de ciertos autores marxistas durante el siglo XX.

Feuerbach parte de una crítica de la teología entendida como un tipo de conciencia que es fruto de la *alienación del hombre con respecto a sí mismo*. Para Feuerbach, la raíz de la religión, del cristianismo especialmente, está en el hombre mismo, que proyecta en una entidad presuntamente autónoma, ideada por él mismo y entendida como divinidad, como el mundo interior de sus deseos, afectos, esperanzas, carencias, etc. En definitiva, la crítica de Feuerbach sitúa al hombre en el centro y en el fin de la religión³²⁸. Por lo tanto, la religión aparece como el resultado de considerar como real aquello hacia lo que apunta la dinámica inacabable del espíritu

³²⁷ "Sin duda nuestro tiempo, que prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser, toma esta transformación que lo defrauda por una destrucción absoluta o, cuando menos, por una profanación criminal; porque lo que es sagrado para él, es sólo ilusión, pero lo que es profano, es la verdad" FEUERBACH, 2002, p. 44.

³²⁸ FEUERBACH, 2002, p. 12.

humano, ese “ser infinito” hegeliano que ya hemos mencionado más arriba. De este modo, piensa Feuerbach, es la “imaginación” la que produce la religión, la que produce ese sueño del espíritu humano que, por ocurrir en el interior de la vida misma del hombre, es denominado como “sueño de la conciencia vigilante”³²⁹. Por lo tanto, la religión no es más que el modo en el que el sujeto no puede ponerse a sí mismo como objeto de su imaginación y tiene que *objetivar, alienar su esencia, sus aspiraciones, más allá de sí mismo* para poder darles cabida:

“Die Religion ist der Traum des menschlichen Geistes. Aber auch im Traume befinden wir uns nicht im Nichts oder im Himmel, sondern auf der Erde – im Reiche der Wirklichkeit, nur dass wir die wirklichen Dinge nicht im Lichte der Wirklichkeit und Nothwendigkeit, sondern im entzückenden Scheine der Imagination und Willkür erblicken” (FEUERBACH, 1960, p. 287)³³⁰

Por lo tanto, desde el análisis de Feuerbach vemos que el hombre, el sujeto, vive escindido en sí mismo entre sus creaciones fantásticas, la religión, y su pobre realidad. *Él afirma en Dios lo que niega en sí mismo*. El vaciamiento del mundo real y la creación de la divinidad es un solo y mismo acto. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico. Dios surge del sentimiento de una carencia material, no espiritual. Lo que el hombre echa de menos, la miseria de su vida material, eso es Dios³³¹. Para Feuerbach, todo el contenido de la religión no es más que el *contenido alienado del humanismo*, las aspiraciones de un ser extrañado de sí que no es capaz de tomarse como objeto de sus aspiraciones. Se inventa la mediación divina para poder dotarse de dignidad:

"(...) el misterio de la Trinidad no significa ni simboliza sino la verdad natural e innata al hombre de que sólo la vida comunitaria es vida verdadera, plena y

³²⁹ FEUERBACH, 2002, p. 13.

³³⁰ "La religión es el sueño del espíritu humano. Pero en el sueño tampoco nos encontramos en la nada o en el cielo, sino sobre la tierra: en el reino de la realidad, con la sola reserva de que vemos las cosas reales no a la luz de la realidad y de la necesidad, sino de la apariencia deliciosa de la imaginación y de lo arbitrario" FEUERBACH, 2002, p. 43.

³³¹ FEUERBACH, 2002, p. 13.

divina"³³²

En Feuerbach, además, la verdad de la religión es el aspecto *comunitario* al que remite, con el cual se rompe con toda subjetividad anclada en el “yo”. La universalidad abstracta de la religión ocultaría la verdad del hombre, que no es más que su esencia comunitaria, la necesidad de vivir con otros para poder ser “sí mismo”. Es la imagen divina, la falsedad que comporta, lo que acaba por tener una preeminencia ontológica sobre la realidad material. Es la imagen, divina, la que acaba por situarse por encima de la realidad, incluso negando ésta. Así, se habría eliminado las aspiraciones legítimas de la individualidad a través de la producción de la imagen divina:

"La imagen, en cuanto imagen, es una cosa"; "(...) las imágenes no serán convertidas ni en ideas ni en cosas, sino serán consideradas como simples imágenes, es decir (...) la teología será tratada como *patología psíquica*" (la cursiva es nuestra) (...) El hombre es el modelo original de su ídolo"³³³

Frente a esto, Feuerbach intentó recuperar esa “esencia genérica” que ya hemos visto analizada en la tercera forma de “alienación” del trabajo en los *Manuskripte* de Marx. Para Feuerbach, la dimensión genérica del hombre no puede dejar de pertenecer a la propia autocomprensión del hombre. La elección se sitúa entre Dios y el género humano. De lo contrario, si se renuncia a la esencial condición relacional del hombre, a ese aspecto comunitario de la vida del sujeto, la divinidad volverá a hacer acto de presencia en él. Para ello, el sujeto tiene que tomar conciencia de este proceso de “enajenación” de sí en la religión:

“Bewusstsein im strengsten Sinne ist nur da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist. Das Thier ist wohl sich als Individuum- darum hat es Selbstgefühl – aber nicht als Gattung Gegenstand – darum mangelt ihm das Bewusstsein, da ist Fähigkeit zur Wissenschaft. Die Wissenschaft ist das Bewusstsein der Gattungen. Im Leben verkehren

³³² Ibíd., p. 12. Citamos este texto por la traducción al castellano, puesto que en la edición original de *Das Wesen des Christentums* no consta el texto original.

³³³ FEUERBACH, 2002, p. 31. Se cita este párrafo de la traducción al castellano por no haberse podido consultar el texto original del prólogo a la primera edición alemana.

wir mit Individuen, in der Wissenschaft mit Gattungen. Aber nur ein Wesen, dem seine eigene Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist, kann andere Dinge oder Wesen nach ihrer wesentlichen Natur zum Gegenstande machen.

(...) Aber der Gegenstand, auf welchen sich ein Subject wesentlich, nothwendig bezieht, ist nichts Anderes, als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Subjects. Ist derselbe ein mehreren der Gattung nach gleichen, der Art nach aber unterschiedenen Individuen gemeinschaftlicher Gegenstand, so ist er wenigstens so, wie er diesen Individuen je nach ihrer Verschiedenheit Object ist, ihr eigenes, aber gegenständliches Wesen.

(...) An dem Gegenstande wird daher der Mensch seiner selbst bewusst: das Bewusstsein des gegenstands ist das Selbstbewusstsein des Menschen. Aus dem Gegenstande erkennst Du den Menschen; an ihm erscheint Dir sein Wesen: der Gegenstand ist sein offenes Wesen, sein wahres, objectives Ich" (FEUERBACH, 1960, pp. 1-6)³³⁴

En definitiva, la aportación de Feuerbach a la crítica de la religión apuntaba al proyecto de recuperación material de la vida comunitaria del que Marx tomaría sus elementos clave. La importancia de Feuerbach radica en que, dentro de la tradición materialista de crítica a la filosofía hegeliana, fue de los primeros en apuntar a la "alienación" del hombre de sus propias aspiraciones materiales en la esfera de la religión. Así, quería establecer una perspectiva materialista desde la que poder recuperar la producción de vida genérica.

Desde este análisis, ¿cuál es la relación entre este análisis de Feuerbach y el concepto de "espectáculo" de Debord"? Es a través del concepto de "alienación" como podemos establecer el vínculo entre esos dos conceptos. Esta categoría aparece por primera vez dentro de una perspectiva materialista en este análisis de

³³⁴ "(...) La conciencia, en sentido estricto, sólo existe allí donde un ser tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad. El animal puede devenir objeto de sí mismo en cuanto individuo -por eso posee sentimiento de sí mismo-, pero no en cuanto género- por eso carece de conciencia, nombre derivado de saber-. Por eso, donde hay conciencia, hay también aptitud para la ciencia. La ciencia es la conciencia de los géneros. En la vida tratamos con individuos, en la ciencia con géneros. Pero sólo un ser que tiene como objeto su propio género, su esencialidad, puede convertir en objeto otras cosas, otros seres, según su naturaleza esencial"

(...) Pero el objeto al que se refiere esencial y necesariamente un sujeto sólo puede ser la propia esencia objetivada de este sujeto. Si este mismo objeto es común a varios individuos iguales según el género pero diferentes según la especie, entonces es su propia esencia objetivada en cuanto es objeto de cada uno de estos individuos distintos"

(...) "A través del objeto viene el hombre a ser consciente de sí mismo: la conciencia del objeto es la conciencia de sí mismo del hombre. Por el objeto conoces tú los hombres; en él te aparece su esencia; el objeto es su esencia revelada, su yo verdadero, objetivo" FEUERBACH, 2002, pp. 53-56.

Feuerbach como crítica de la teología. Así, se construye la posición de una crítica en la que el individuo pone una imagen delante suya a la que dota de poder sobre él. Es éste el elemento principal por el que el análisis de Feuerbach constituye la genealogía del concepto de “espectáculo”, y la razón por la que Debord sitúa la cita anterior al comienzo de su libro. Por lo tanto, la concepción antropológica de la religión en Feuerbach, la noción de “alienación” en Marx y la noción de “espectáculo” en Debord quedan situadas dentro de una misma tradición en la que el “extrañamiento” es un proceso que culmina con la producción de un mundo ilusorio, de una imagen, que aparece como más real que la propia vida material. Los situacionistas, dentro de esta tradición, no hicieron más que secularizar la crítica de Feuerbach a la ideología que ya había hecho Marx y aplicarla a una etapa del capitalismo en la que la mercancía había sido elevada a una categoría totalitaria.

11.2. Espectáculo: el triunfo de la imagen sobre la cosa

Casi un siglo después de la obra de Feuerbach, Debord escribió *La société du spectacle* como una reformulación del análisis feuerbachiano de la religión y del análisis marxiano de la “enajenación” del hombre con respecto a su vida genérica. Pese a que el análisis de Debord se sitúa en unas condiciones sociales muy diferentes de las del análisis de Feuerbach, el problema de la “enajenación” y de la producción de un mundo ilusorio, no había hecho más que agudizarse a través de nuevas transformaciones políticas, sociales y económicas.

¿En qué consiste exactamente el concepto de “espectáculo” y en qué se diferencia del análisis de Feuerbach de la religión? Las primeras tesis de la obra de Debord resumen perfectamente lo que los situacionistas entendían por “espectáculo”, es decir, su reformulación, y adaptación, de la “alienación” marxista a las condiciones sociales del capitalismo avanzado:

“Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s’annonce comme une immense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s’est éloigné dans une représentation” (SDE, tesis 1)³³⁵

Para Debord, ya no vivimos en una época de relación directa con la realidad, con la conformación material del mundo. Del mismo modo que sucedía con Feuerbach, los situacionistas piensan que su presente estaba caracterizado por un conjunto de *representaciones* que tenían su base en las condiciones modernas de producción y que dominaban todo el conjunto de las sociedades del capitalismo avanzado. Es el desarrollo material de las fuerzas productivas el que hacía surgir esta hegemonía de la representación. La imagen, del mismo modo que hemos visto con el análisis de la “alienación”, se había *autonomizado* del mundo del que formaba parte. Esta autonomización se explicaba, según los situacionistas, de una forma análoga al “fetichismo de la mercancía”: no es que la sociedad capitalista hubiera dejado de producir mercancías, sino que en un momento determinado de la producción ya no concebimos a la mercancía como meros objetos producidos, sino que las concebimos como un objeto que pertenece a una esfera independiente de la producción. El conjunto de las mercancías han formado un mundo autonomizado que ejerce su dominio sobre el conjunto de los productores.

Cuando percibimos la mercancía ya no observamos en ella su valor de uso, que no sería más que la relación que puede establecer el productor con la materialidad del objeto. Por el contrario, en el “espectáculo” ya sólo se puede percibir su valor de cambio, es decir, su “capacidad abstracta”, pero real, de poder ser intercambiada por dinero. Este proceso no implica que la materialidad del objeto quede completamente eliminada en favor de su conversión en signo; significa que esa materialidad sólo permite un tipo de acceso semiótico, es decir, a través del signo. En cuanto que la mercancía se ha convertido en signo, éste es el medio con el que

³³⁵ “Toda la vida de las sociedades en las que dominan las condiciones modernas de producción se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era vivido directamente se aparta en una representación”

acceder al conjunto del mundo formado por mercancías. Este es el *salto de lo cuantitativo a lo cualitativo* que explica, definitivamente, la aparición del “espectáculo” en su relación con el desarrollo del capitalismo.

A la vez, para los situacionistas el “espectáculo” es la principal producción de la sociedad actual porque tanto la producción de “imágenes-objeto” y el que éstas imágenes sustituyan a los objetos en sí, se convierten en su principal cometido (SDE, Tesis 15). Sin embargo, esto no debería llevar a la confusión de identificar el “espectáculo” con la moderna técnica de distribución de imágenes, esto es, con los *media* y su capacidad de producción de realidad³³⁶. Para la I.S., el dominio de los medios de comunicación sólo ha sido posible por la ideología que postula que la imagen es anterior al objeto y la domina semióticamente, esto es, a través del signo. Por lo tanto, hay que entender el “espectáculo” como el resultado y el proyecto del modo de producción capitalista en un grado determinado de desarrollo, en el cual los medios de comunicación constituyen sólo un medio de difusión de una ideología ya presente (SDE, Tesis, 5)³³⁷

La preeminencia de esta ideología sobre sus canales de difusión convierten *el “espectáculo” a la vez en la justificación total de las condiciones y de los fines del sistema capitalista, además de ser la presencia permanente de esta justificación* (SDE, Tesis 6). El “espectáculo”, como hemos dicho, es la economía completamente independizada, desarrollándose por sí misma. Con ello, el conjunto de la producción de mercancías acaba por convertir a éstas en realidades más importantes que el mundo producido, a la vez que produce una “objectivation infidèle des producteurs” (“objetivación infiel de los productores”) en tanto que los productores no se tienen a sí mismos, no se producen a sí mismos a través de la economía (SDE, 16).

³³⁶ Un ejemplo de esta reducción lo podemos encontrar en: AGUADED, CORREA, TIRADO (2002); IMBERT, 2004.

³³⁷ Podríamos entender el concepto de “espectáculo” en relación con el concepto de “ideología”. Esta interpretación ya fue ensayada por el propio Debord. V. Cor. Vol. 4, Carta de Guy Debord a Gianfranco Sanguinetti, 13 de marzo de 1969.

En tanto que implica una producción completamente independizada de sus productores, el “espectáculo” es la afirmación de la *apariencia*, de la vida reducida a apariencia. Esta reducción no es más que la negación visible de la vida que se ha hecho tan hegemónica que ha acabado por sustituir a lo real (SDE, Tesis 10). La imagen se ha autonomizado de la vida, es decir, ha llegado a extrañarse del mundo, igual que el ídolo “Dios” llegó a autonomizarse de su creador, tal y como hemos visto en el análisis de Feuerbach. En esta autonomía se produce la negación de la “vida cotidiana” de la que nos hemos ocupado, la aparición de lo falso, de todo aquello que está “muerto”, en tanto que la representación es siempre representación de lo vivo (SDE, Tesis 2).

Por lo tanto, se produce un cambio sustancial en el concepto de “espectáculo” que no se produce en el de “representación”. En el “espectáculo” no es posible hablar ya de “representación” en un sentido moderno porque el “espectáculo” es el proceso por el que la imagen se autonomiza, deja de ser producto de una subjetividad, de un productor de mercancías, para convertirse en una objetividad que domina y esclaviza al sujeto. En el concepto de “representación” todavía era posible establecer el objeto que servía como base de la “representación”, siendo éste un objeto insertado en un mundo material, en el mundo de la producción. Sin embargo, en el “espectáculo”, toda apariencia, toda “representación” está ya autonomizada, alejada del mundo material.

El “espectáculo” es una monopolización de la apariencia, lo que lleva a que toda apariencia en el “espectáculo” es falsa en el sentido en que no remite a una “verdad” del mundo material (SDE, Tesis 12). De este modo, no es posible separar el mundo “real” del “espectáculo” porque se ha perdido toda relación entre ambos mundos. En esta separación, el sujeto se conforma con su apariencia, con lo que puede aparentar, es decir, con la forma en la que puede presentarse a él mismo como imagen:

“(…) toute réalité individuelle est devenue sociale, directement dépendante de la puissance sociale, façonnée par elle” (SDE, Tesis 17)³³⁸

Ya no queda ningún proceso individual, subjetivo, que no sea social, en tanto que lo social, ahora dominado completamente por el “espectáculo”, lo domina todo en cuanto que es la imagen la que domina el conjunto de la realidad reducida a mercancía. En este sentido de dominio absoluto de la imagen, los situacionistas afirmaron que el “espectáculo” se muestra como la relación social entre personas *mediatizadas* por la imagen, y no como un conjunto de imágenes (SDE, Tesis 4). Este es, tal vez, uno de los elementos más importantes para distinguir el concepto de “espectáculo” de una teoría de los medios de comunicación. El “espectáculo” es la reducción de los sujetos a una interrelación a través de imágenes. La aparición de los medios es sólo consecuencia de que la imagen ya tuviera un papel social determinante.

Sin embargo, y como gesto profundamente hegeliano, los situacionistas ven que el “espectáculo” no es mundo verdaderamente unificado a través de la imagen, sino que lleva a cabo una falsa unificación de todas las imágenes. Efectivamente, es el mundo de la separación generalizada (SDE, Tesis 3), la cual tiene dos caras:

- Por un lado, el “espectáculo” mismo resulta estar separado de lo social, aunque lo domine. Es un tipo de “dominación metafísica”; en el sentido de que es una dominación que no se inserta en el mundo material y que, por tanto, está fuera del conjunto de relaciones del ámbito material. Esta separación tiene, también ella, su forma en cuanto “imagen”.

- Por otro lado, es un conjunto de imágenes que, aún estando separadas, pretenden constituirse en el todo de la sociedad. La parte privilegiada como

³³⁸ “toda realidad individual se ha transformado en social, dependiente directamente del poder social, conformada por él”.

“espectáculo” se toma como el todo. Esta parte, autonomizada del mundo material, es lo que constituye la razón de la separación (SDE, Tesis 18).

Por lo tanto, el “espectáculo”, en su intento de organizar el mundo a través de la imagen, aparece como un sistema paradójico, cuya unidad radica en su separación, es decir, que en su interior se mantiene todavía la separación entre “imagen” y “mundo” (SDE, 7). Es desde aquí desde donde se entiende una de las citas más célebres de *La société du spectacle*: “dans le monde réellement renversé, le vrai est un moment du faux” ("en el mundo realmente invertido lo verdadero es un momento de lo falso") (SDE, Tesis 9). Todo aquello que el “espectáculo” afirma como verdadero no es más que un fragmento de lo falso que es la organización de la apariencia. Aunque sea un modo social en el que parece que no hay alternativa (SDE, Tesis 13), no es más que un momento histórico que se presenta como absoluto:

“Mais le spectacle n’est rien d’autre que le sens de la pratique totale d’une formation économique-sociale, son emploi du temps. C’est le moment historique qui nous contient” (SDE, Tesis 11)³³⁹

Aunque quiere aparecerse como un “fin de la historia”, como la realización de la historia en sentido hegeliano (SDE, Tesis 14), no puede hablarse de que el “espectáculo” no contenga ese elemento de conflicto que los situacionistas se encargaron de reintroducir en el concepto de “historia”. Este elemento es clave para establecer la diferencia entre los situacionistas y el desarrollo filosófico posterior al mayo del 68, eso que hemos venido llamando la “derrota”: aunque la filosofía post-68 ha proclamado, de formas diversas y complejas, una falta de perspectiva emancipatoria, sin embargo vemos que el concepto de “espectáculo” retiene ese elemento negativo, ese elemento crítico. Podríamos decir que los situacionistas no

³³⁹ "(...) pero el espectáculo no es nada más que el sentido de la práctica total de una formación socio-económica, su empleo del tiempo. Es el momento histórico que nos contiene").

“ontologizaron” el “espectáculo”, es decir, no identificaron a éste como el “ser de la historia”, eliminando toda posibilidad de devenir, de cambio, de transformación. Los situacionistas no podían identificar el “espectáculo” con una necesidad histórica absoluta. Si lo hubieran hecho, habrían proclamado una fatalidad histórica que justificaría el “espectáculo” como la última etapa del desarrollo del capitalismo. Esto es, justamente, lo que parece que ha hecho gran parte de la filosofía posmoderna, partir de conceptos que podrían relacionarse indirectamente con los conceptos desarrollados por la I.S. pero que, sin embargo, se entendieron dentro de una concepción de la historia como acabamiento, como final de un proceso necesario. Como si hubieran dado por bueno el concepto de “fin de la historia”, gran parte de la filosofía posmoderna intentó eliminar, justamente, ese elemento contradictorio, negativo, el elemento que demuestra que en toda positividad siempre hay un elemento que lo empuja hacia su autodestrucción, hacia su superación en otro ente. Por lo tanto, vemos cómo, siendo una radicalización del proyecto marxista, ya con categorías diferenciadas de éste, los situacionistas fueron el último paso de una concepción de la historia, todavía dialéctica, negativa, en la que se expresaba no la necesidad de la transformación social, sino su mera posibilidad.

En resumen, podríamos decir que el “espectáculo” se presenta como una enorme positividad indiscutible, inaccesible. No dice más que “ce qui apparaît est bon, ce qui est bon apparaît” (“lo que aparece es bueno, lo bueno es lo que aparece”) (SDE, Tesis 12). Exige una actitud de aceptación pasiva que deriva de su monopolio de las apariencias (SDE, Tesis 12). Su pretensión de ser necesario e inevitable, de estar por encima de las discusiones humanas y responder a leyes propias, su apariencia *religiosa*, oculta su carácter de relación entre los hombres a través de la imagen.

Como intentamos demostrar a lo largo de esta investigación, el aspecto del “espectáculo” que se desarrolló después de la “derrota” de los movimientos sociales no fue ese componente negativo, sino más bien éste componente de positividad

inalterada e inalterable que acabamos de resaltar. De este modo, ha podido abrirse paso la idea de una historia en la que ya no es posible seguir manteniendo un concepto de “progreso” determinado, ni siquiera lejos del sentido en que se puede entender dentro de la dialéctica hegeliana, ni tampoco la posibilidad de seguir interpretando toda organización social como un conjunto de positivities y negatividades que convierten a ésta en un modo de sociedad en el que es posible el devenir, la transformación, en definitiva, la emancipación.

11.3. Del espectáculo al simulacro: el final de la historia

Como estamos afirmando, el concepto de “espectáculo” ha continuado siendo uno de los conceptos clave para entender nuestros análisis más allá del período de actividad de la I.S. No queremos decir con esto que su suerte haya sido paralela a la del concepto de “capital”, cuya capacidad interpretativa es innegable durante todo el siglo XX. Lo que queremos afirmar con esto es que su estructura impregna muchos de los discursos y corrientes de la filosofía europea, sobre todo de la francesa, después de que los situacionistas se disolviesen, esto es, a principios de los años 70. En general, en los discursos de la filosofía posmoderna la noción de “espectáculo” se ha tomado desde un punto de vista que podríamos caracterizar como “fenomenológico” y no desde un punto de vista histórico. Lo que queremos decir con esto es que estos discursos han intentado despojarle de toda instancia crítica al concepto, a través de una *radicalización* que ha desembocado en una *esencialización*, es decir, en la preeminencia del carácter descriptivo y no prescriptivo³⁴⁰. De una forma ciertamente paradójica, estos discursos han querido situarse en una perspectiva anterior a la ganada por Hegel, esto es, una posición en la que el concepto todavía estaba inserto en una dialéctica que la tenía que llevar, necesariamente, a su superación. De este modo, hemos asistido a una

³⁴⁰ JAPPE, en KURZ/ORLIEB, 2009, pp. 24-25.

“ontologización” del concepto de “espectáculo”, de tal forma que la realidad material, aquella que ya tematizara Feuerbach, aparecía como una esfera completamente disuelta, convirtiendo al “espectáculo” en una especie de “mito” del cual no hay escapatoria. De este modo, la filosofía posmoderna, cuanto menos, ha eliminado ese elemento negativo de la filosofía hegeliana, todavía presente en la I.S., y que sirvió para que éstos pudieran, todavía, manejar un concepto de historia en el que la “transformación de la vida cotidiana”, primero a través de la “realización de la poesía” y luego a través de la “realización de la filosofía”, eran todavía posibles. Parafraseando a Hegel, podríamos decir que, con el “espectáculo”, lo “real se ha convertido en lo racional” y “lo racional se ha convertido en lo real”:

“Detrás de tantos discursos sobre la desaparición de la realidad, no se esconde sino el viejo sueño de la sociedad de la mercancía de poder liberarse del todo del valor de uso y los límites que éste impone al crecimiento ilimitado del valor de cambio. No se trata aquí de decidir si esa desaparición del valor de uso, proclamada por los posmodernos, es positiva o no; el hecho es que es rigurosamente imposible, aunque a muchos les parezca deseable. Que no exista sustancia alguna, que se pueda vivir eternamente en el reino del simulacro; he aquí la esperanza de los dueños del mundo actual”³⁴¹.

Dentro del conjunto de los discursos posmodernos, queremos destacar dos que son especialmente importantes para entender la influencia que el concepto de “espectáculo” ha tenido en relación a la categoría de “final de la historia”.

Uno de esos discursos es la “deconstrucción” llevada a cabo por Jacques Derrida. Pese a que este método filosófico se ha interpretado desde la semiótica y desde la literatura comparada, el propio Derrida inserta esta estrategia dentro del contexto del estalinismo y de la represión de la revolución húngara de 1956 que ya hemos visto más arriba. Derrida ha intentado demostrar cómo el anuncio del “final de la historia” en nuestro presente está relacionado, todavía, con una “onto-teleología”, de la cual el famoso libro de Fukuyama *The End of History and the Last*

³⁴¹ Ibid., p. 25.

Man sería el mejor ejemplo, y de la cual la “deconstrucción” intentaría ocuparse³⁴².

Citando a Blanchot, Derrida expresa el papel de la categoría de “final de la historia” desde el punto de vista del desarrollo de la filosofía:

“Esta promoción de la filosofía, convertida en la omnipotencia de nuestro mundo y en el curso de nuestro destino, no puede sino coincidir con su desaparición, anunciando al menos el comienzo de su entierro. A nuestro tiempo filosófico pertenecería, pues, esta muerte de la filosofía. Ésta no se remonta a 1917, ni siquiera a 1857, año en que Marx, como en un esfuerzo de feriante, habría procedido al desbaratamiento del sistema. Desde hace un siglo y medio, tanto con su nombre como con el de Hegel, el de Nietzsche, el de Heidegger, es la misma filosofía la que afirma o realiza su propio fin, ya lo entienda como plena realización del saber absoluto, su supresión teórica vinculada a su realización práctica, el movimiento nihilista en que se abisman los valores o, finalmente, como el acabamiento de la metafísica, señal precursora de otra posibilidad que todavía no tiene nombre. Es éste el crepúsculo que acompaña, a partir de entonces, a todo pensador, extraño momento fúnebre que el espíritu filosófico celebra con una exaltación, por otra parte, a menudo gozosa, presidiendo sus lentos funerales en el curso de los cuales bien cuenta con, de una manera o de otra, obtener su resurrección. Y, por supuesto, semejante espera, crisis y fiesta, no atañe sólo a la filosofía”³⁴³

Por lo tanto, una de las principales tareas de la deconstrucción derridiana habría sido la de desmontar esa “onto-teología” de la historia que atravesaría tanto a Hegel, Marx o Heidegger, para demostrar que esa teleología destruye la historicidad misma. De un modo análogo al de los situacionistas, Derrida se ha propuesto la superación del concepto de una historia en la que anida un final inmanente. Este es el aspecto más importante de la deconstrucción derridiana, el cual, sin embargo, ha sido ignorado en general por los estudios sobre la deconstrucción. La relación que establece este concepto de “espectáculo” con la “deconstrucción” derridiana es que ésta última, al haber eliminado el componente teleológico, ha querido eliminar, con ello, el componente emancipatorio, dando lugar a un concepto de historia en el que se elimina toda posibilidad de emancipación del proceso histórico. Por este motivo, la “deconstrucción” de Derrida ha acabado por convertirse en una especie de “filosofía de la escritura”, una especie de “semiología”, en la que todo componente

³⁴² DERRIDA, 1993, pp. 37-38, 97-98.

³⁴³ *Ibíd.*, p. 67.

dialéctico, a la vez que todo componente heredado de la tradición metafísica, ha sido eliminado. De este modo, la “deconstrucción” ha querido superar el componente teleológico del concepto hegeliano de historia, eliminando con ello toda posibilidad de establecer un proyecto de transformación social en relación con una perspectiva que conservase ciertos elementos de la dialéctica hegeliana.

El otro discurso que queremos analizar en relación al rendimiento teórico del concepto de “espectáculo” es la noción de “simulacro” de Jean Baudrillard. Este concepto, igual que ocurre con la “deconstrucción” de Derrida, implica la superación de cualquier historicidad tanto desde el punto de vista epistemológico como desde el punto de vista social. Para Baudrillard, el “simulacro” ya no es hoy una forma de realidad sino una forma de “hiperrealidad”:

“Vivimos en la ilusión de que lo real es lo que más falta, cuando ocurre lo contrario: la realidad ha llegado a su colmo. A fuerza de proezas técnicas, hemos alcanzado tal grado de realidad y de objetividad que podemos hablar incluso de un exceso de realidad que nos deja mucho más ansiosos y desconcertados que el defecto de realidad, que por lo menos podíamos compensar con la utopía y lo imaginario, mientras que para el exceso de realidad no existe compensación ni alternativa. No existe negación ni superación posibles, ya que estamos más allá. No existe energía negativa, procedente de la distorsión entre lo ideal y lo real –sólo una hiperreacción nacida de la superfusión de lo ideal y lo real, nacida de la positividad total de lo real”³⁴⁴

Baudrillard ha comparado la importancia del “simulacro” para nuestras sociedades contemporáneas con ciertas tendencias iconoclastas dentro del ámbito religioso. La iconoclastia, según el análisis de Baudrillard, luchaba contra las imágenes de la divinidad porque se tenía el miedo de que ésta se desperdigara en simulacros, convirtiendo a la divinidad en un mero signo sin referente. Mientras la divinidad quedaba encerrada en una perspectiva unitaria, mientras no quedase reducida al mero

³⁴⁴ BAUDRILLARD, 2000, p. 91.

símbolo, el “simulacro” no aparecería para quitarle valor a la divinidad³⁴⁵.

Para Baudrillard, nos encontraríamos en una época posterior al “espectáculo”, marcada por el “simulacro”. Si en aquel todavía existía una cierta historia, una esfera a la que podíamos dominar, todavía, “realidad”, nuestra contemporaneidad estaría marcada por la “simulación”, en la cual estarían afectadas esencialmente todas las distinciones clásicas del pensamiento tales como real/imaginario, verdad/mentira, etc. Por lo tanto, la época del “simulacro” es la época en la que lo objetivo y lo simulado se entrecruzan. No es que la simulación sea lo falso; es, por contra, lo que está más allá de las distinciones. El “simulacro” es, también, lo “hiperreal”, lo que es más real que la realidad misma, puesto que ésta ya nos queda demasiado lejos de nuestra experiencia. En definitiva, los símbolos tienen un carácter más real que la realidad misma.

Este análisis de Baudrillard es la consecuencia lógica de la noción de “espectáculo”, llevada a un nuevo contexto, la Posmodernidad, en la que la realidad parece haberse convertido en signo. En este sentido, todo signo remitiría siempre a otro signo, pero nunca a la “realidad” misma. La más elevada función del signo sería la de hacer desaparecer la realidad y enmascarar, al mismo tiempo, esa desaparición. El discurso sobre la realidad, aquel que los situacionistas fueron los últimos en intentar rescatar, queda suspendido porque la realidad es una esfera de la que ya no es posible tener conocimiento³⁴⁶.

En definitiva, la definición de “simulacro” de Baudrillard apunta a un proceso parecido al que definía el de “espectáculo” pero en el que ha desaparecido toda posibilidad de conocimiento de la misma realidad. El acceso a ésta está imposibilitado por el triunfo totalitario del signo:

³⁴⁵ Ibíd., pp. 15-16. Ya los situacionistas se habían ocupado de la cuestión de la iconoclastia, apoyando en su momento a Nunzio Van Guglielmi, pintor italiano internado en un psiquiátrico por atacar un pintura de Rafael. V. Cor. Vol. 1., Carta de Guy Debord a Giuseppe Gallizio y Giors Melanotte, 16 de junio de 1958; Carta de Guy Debord a Asger Jorn, 8 de julio de 1958.

³⁴⁶ BAUDRILLARD, 2000, p. 17.

“(…) ya no somos nosotros quienes dominamos el mundo, sino el mundo el que nos domina a nosotros. Ya no somos nosotros quienes pensamos el objeto, sino el objeto el que nos piensa a nosotros. Vivíamos bajo el signo del objeto perdido, ahora es el objeto el que nos pierde”³⁴⁷

La conciencia subjetiva, marca ineludible del paradigma de la Modernidad, queda convertido en una mera “excrecencia”. Ya no es la mediación subjetiva para acceder al conocimiento. Tampoco la voluntad tiene ya ningún papel preponderante. Cuando la voluntad quiere cambiar el mundo, ésta queda convertida en una “precesión del acontecimiento”, es decir, que cuando la voluntad cree que está cambiando el mundo, ya ha llegado tarde al cambio que la realidad ha hecho por sí misma. Por lo tanto, la capacidad de actuación en la realidad por parte del sujeto queda convertida, de un modo análogo al de la I.S., en una mera ilusión de esa influencia³⁴⁸.

Para Baudrillard, la época del simulacro es también la época de la “virtualidad”:

“La virtualidad no es como el espectáculo, que seguía dejando sitio a una conciencia crítica y al desengaño. La abstracción del espectáculo, incluso para los situacionistas, jamás era inapelable, mientras que la realización incondicional lo es, pues nosotros ya no estamos alienados ni desposeídos, poseemos toda la información. Ya no somos espectadores, sino actores de la performance, y cada vez más integrados en su desarrollo. Podíamos afrontar la irrealidad del mundo como espectáculo, pero nos hallamos indefensos ante la extrema realidad de este mundo, ante esta perfección virtual. De hecho, estamos más allá de cualquier desalienación. Es la forma nueva del terror, respecto a la cual las angustias de la alienación eran muy poca cosa”³⁴⁹

De una forma ciertamente interesante, Baudrillard encuentra el antepasado de este proceso de “virtualización” en los *ready-made* de Duchamp. Desde este análisis, los objetos encontrados que los conforman, sacados de su contexto, de su función,

³⁴⁷ Ibíd., p. 100.

³⁴⁸ Ibíd., p. 26.

³⁴⁹ Ibíd., p. 44.

se hacen más reales (hiperreal) que la realidad, se convierten en objeto más artístico que las obras tradicionales del arte. Así, Baudrillard habla de una “transestética de la banalidad, de la insignificancia y de la nulidad en la que se verifica actualmente la forma pura e indiferente del arte”³⁵⁰

En esta genealogía, Baudrillard sitúa la introducción por parte de Warhol de un “fetichismo moderno”, el *fetichismo transestético*, consistente en el *fetichismo de una imagen sin cualidad, el de una presencia sin deseo*. Desde esta perspectiva, las obras de Warhol no introdujeron la banalidad dentro del mundo del arte por ser el reflejo de un mundo banal, sino porque eran resultado de la ausencia de cualquier pretensión subjetivo de interpretar la realidad. Las obras de Warhol resultaron de la elevación de la imagen a la figuración pura, despojada de toda transfiguración. Se pierde así el elemento de “trascendencia” que todavía conservaba el arte moderno, el cual ya es criticado por la I.S. desde una perspectiva diferente a la de Warhol. Lo que queda es el incremento del poder del signo, el cual, al perder toda significación natural, resplandecería en el vacío con todo su resplandor artificial³⁵¹

Desde la perspectiva del “simulacro” y desde el análisis de las obras de Warhol, para Baudrillard la tarea del pensamiento queda totalmente redefinida:

“(…) la dialéctica se ha realizado, pero podría decirse que de una forma irónica, no en la asunción de lo negativo como imaginaba el pensamiento crítico, sino en una positividad total, sin apelación. Por absorción de lo negativo, o simplemente gracias al hecho de que lo negativo, al negarse a sí mismo, ha conseguido generar una positividad reduplicada. Así que lo negativo desaparece en sustancia, y si bien la dialéctica se ha producido es en el modo paródico de su eliminación, por purificación étnica del concepto. El caso es que estamos obligados a pensar esta positividad pura, a pensar lo real superado (de la misma manera que se habla del coma superado), y ya no la tranquila superación de lo real, o su doble en lo imaginario.

No es seguro que dispongamos de los conceptos necesarios para pensar este hecho consumado, esta performance virtual del mundo que equivale a la eliminación de cualquier negación, es decir, a una denegación pura y simple. ¿Qué puede el pensamiento crítico, el pensamiento de lo negativo, contra el estado de denegación? Nada. Para pensar los

³⁵⁰ Ibíd., p. 45.

³⁵¹ Ibíd., p. 106.

fenómenos extremos, tiene que convertirse él mismo en fenómeno extremo, abandonar cualquier esperanza racional, y entrar a su vez, a imagen y semejanza del mundo, en una fase paradójica, en una fase irónica y paroxística. Hay que ser más hiperreal que lo real, más virtual que la realidad virtual. Hace falta que el simulacro del pensamiento corra más que los demás”³⁵²

Si el “espectáculo” se ha convertido ahora en “simulacro”, eso implica para Baudrillard que la historia, en lo que tenía de proceso teleológico, ha llegado a su final. ¿Qué implica, en última instancia, esta idea? La de la *identificación completa entre la realidad y el capitalismo*, entre el sistema económico del capitalismo avanzado y la realidad. A diferencia de los análisis de Marx, en donde existía todavía una cierta fuerza negativa que refulgía por debajo de la aparente tranquilidad de la sociedad burguesa, en la época del “simulacro” la realidad se ha convertido en mera apariencia, y ésta se caracteriza por la aparición que afirma que todo lo real es racional y que todo lo racional es real.

Esta es la tesis de llegada de esta parte de la investigación. Antes de ocuparnos del último elemento del proyecto de la I.S. como es el de la “automatización”, queremos recalcar esta idea de la identificación entre realidad y capitalismo. A partir de esta tesis, intentaremos, en la tercera parte, explicar cómo afecta a la posibilidad de volver a articular una teoría y una práctica emancipatoria desde el terreno ganado por la I.S., es decir, tanto desde los conceptos que todavía pueden ser útiles en nuestro presente, pero aprendiendo también, a través sus críticas y de sus contradicciones internas, qué errores no debemos volver a cometer. Esta perspectiva, como veremos, transformará profundamente los conceptos, categorías y estrategias de un proyecto de transformación de la vida cotidiana que se haya tomado en serio a la Internacional Situacionista.

³⁵² Ibíd., p. 93.

12. La utopía tecnológica

El papel de la técnica dentro de la I.S. es uno de los elementos más importantes dentro del conjunto de conceptos de la I.S. y que, sin embargo, ha sido menos estudiado dentro de la literatura sobre los situacionistas. Todo lo que hemos venido exponiendo con respecto a los puntos esenciales del proyecto de “transformación de la vida cotidiana” no se pueden entender sin el papel de la técnica. Para los situacionistas el papel de la técnica como medio de liberación de la constricción de la naturaleza es una constante, en especial en sus escritos sobre el “urbanismo unitario” y el desarrollo de diferentes técnicas de condicionamiento urbano. En concreto, la técnica, lo que en los situacionistas queda definido como “automatización” (*automation*), aparece para la I.S. en un grado tal de desarrollo que ya parecía ser suficiente para eliminar la mayor parte del trabajo asalariado, pudiendo dedicarse el grueso de la actividad a la “construcción de situaciones”. De este modo, la “automatización” cobra un papel determinante en el proyecto de la I.S:

“L’automatisation de la production et la socialisation des biens vitaux réduiront de plus en plus le travail comme nécessité extérieure, et donneront enfin la liberté complète à l’individu. Ainsi libéré de toute responsabilité économique, libéré de toutes ses dettes et culpabilités envers le passé et autrui, l’homme disposera d’une nouvelle plus-value, incalculable en argent parce qu’impossible à réduire à la mesure du travail salarié: la valeur du jeu, de la vie librement construite. L’exercice de cette création ludique est la garantie de la liberté de chacun et de tous, dans le cadre de la seule égalité garantie avec la non-exploitation de l’homme par l’homme. La libération du jeu, c’est son autonomie créative, *dépassant l’ancienne division entre el travail imposé et les loisirs passifs*”³⁵³ (I.S., p. 144).

³⁵³ “La automatización de la producción y la socialización de los bienes vitales reducirán cada vez más el trabajo como necesidad exterior y proporcionarán, finalmente, plena libertad al individuo. Liberado así de toda responsabilidad económica, de todas sus deudas y culpabilidades hacia el pasado y el prójimo, el hombre dispondrá de una nueva plusvalía incalculable en dinero porque no se la puede reducir a la medida del trabajo asalariado: el valor del juego, de la vida libremente construida. El ejercicio de dicha creación lúdica es garantía de la libertad de cada uno y de todos en el marco de la única igualdad garantizada con la no explotación del hombre por el hombre. La liberación del juego es su autonomía creativa, *que supera la vieja división entre el trabajo impuesto y el ocio pasivo*” (I.S., p. 127).

Esta es la tesis básica de la I.S. con respecto a la “automatización”. Sin embargo, aunque esta hipótesis parecía plausible para los situacionistas, a la vez que era una posición compartida por otros autores contemporáneos, lo cierto es que es extraño la actitud tan poco beligerante en esta idea de la “automatización” por parte de los situacionistas. Este concepto, que no es desarrollado en toda su complejidad en el conjunto de sus escritos, es tomado como una verdad obvia, como una verdad demostrada por el desarrollo histórico de los medios de producción. Sin embargo, este concepto está lleno de contradicciones, de problemas y, sobre todo, de peligros que están desarrollados con el mismo desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo. En un gesto que recuerda en mucho a la posición del joven Marx, la I.S. abrazó una fe en la técnica que la convertía en el único medio a través del cual podían explotar las contradicciones dentro del sistema capitalista.

Esta fe en la técnica, que llevó, incluso, a Marx a defender la instauración de sistemas de producción capitalistas allí donde no los había sólo para garantizar así la necesidad de una revolución socialista, no tiene en la I.S. sin embargo, ese papel negativo, como chispa de las contradicciones en el modo de producción capitalista, sino que aparece como el medio con el que el sujeto podía llegar a un estadio de civilización en el que no tendría que trabajar más y en el que podría dedicar su entera actividad a la “construcción de situaciones”. Su conciencia crítica en este punto incidió en el papel que la técnica podía tener *dentro* de un modo de producción socialista, pero no como crítica de la técnica en general:

“Le but du socialisme est l’abondance: le plus grand nombre de biens au plus grand nombre de gens, ce qui implique statistiquement la réduction jusqu’à l’improbable des apparitions de l’imprévu. La croissance du nombre des biens réduit la valeur de chacun. Cette dévalorisation de tous les biens humains à un stade de neutralité pour ainsi dire parfaite sera le résultat inévitable d’un développement purement scientifique du socialisme. Il est regrettable que bien des intellectuels ne dépassent pas cette idée de la reproduction mécanique, et préparent l’adaptation de l’homme à ce futur incolore et symétrisé. De sorte que les artistes, spécialisés dans la recherche de l’unique, se tournent avec hostilité, en nombre croissant, contre le socialisme. A l’inverse les politiques du socialisme entretiennent

la méfiance contre toutes les manifestations de puissance ou d'originalité artistiques"³⁵⁴ (I.S., p. 22)

Por lo tanto, la automatización tiene que ponerse al servicio de unos fines superiores:

“Le socialisme, qui tend à la plus complète libération des énergies et des capacités qui sont dans chaque individu, sera obligé de voir dans l'automation une tendance anti-progressiste en soi, rendue progressiste uniquement par sa relation avec de nouvelles provocations capables d'extérioriser les énergies latentes de l'homme. Si, comme le prétendent les savants et les techniciens, l'automation est un nouveau moyen de libération de l'homme, elle doit impliquer un dépassement des précédentes activités humaines. Ceci oblige l'imagination active de l'homme à dépasser la réalisation de l'automation même” (I.S., p. 23)³⁵⁵

El valor de la automatización estriba, en definitiva, en que se constituya como un medio al servicio de unos fines que no son puestos por ella misma, convirtiéndola en un medio para otros fines superiores:

“L'automation possède ainsi deux perspectives opposées: elle enlève à l'individu toute possibilité d'ajouter quoi que ce soit de personnel à la production automatisée qui est une *fixation* du progrès, et en même temps elle économise des énergies humaines massivement libérées des activités reproductives et non-créatives. La valeur de l'automation dépend donc des projets qui la dépassent, et qui dégagent de nouvelles énergies humaines sur

³⁵⁴ “El fin del socialismo es la abundancia: la mayor cantidad posible de bienes para el mayor número posible de personas, lo que implica estadísticamente reducir a la improbabilidad las apariciones de lo imprevisto. El aumento de la cantidad de bienes reduce el valor de cada uno. Esta desvalorización de todos los bienes humanos hasta la neutralidad total, por decirlo de algún modo, sería el resultado inevitable de un desarrollo puramente científico del socialismo. Es lamentable que tantos intelectuales no vayan más allá de esta concepción de la reproducción mecánica, y preparen la adaptación del hombre a ese futuro incoloro y simétrico. De forma que cada vez más artistas, especializados en la búsqueda de lo único, se vuelven hostiles al socialismo. Y a la inversa, los políticos del socialismo mantienen la desconfianza hacia todas las manifestaciones de poder o de originalidad artística” (I.S.p. 25).

³⁵⁵ “El socialismo, que tiende a la liberación más completa de las energías y capacidades que se encuentran en cada individuo, tendría que considerar la automatización en sí misma como una tendencia antiprogresista, que sólo en relación con nuevas provocaciones capaces de exteriorizar las energías latentes puede hacerse progresista. Si, como pretenden los sabios y los técnicos, la automatización es un nuevo medio de liberación del hombre, debe implicar una superación de las actividades humanas anteriores. Esto obliga a la imaginación activa del hombre a sobrepasar la realización de la propia automatización” (I.S., pp. 25-26).

un plan supérieur” (I.S., p. 23)³⁵⁶

Más allá de la aplicación efectiva de la “automatización” los situacionistas fueron conscientes de las posibilidades que el uso de la técnica disponible abría en su tiempo para la producción de nuevas experiencias, de nuevos “ambientes”. Estas posibilidades, sin embargo, no estaban carentes de peligro:

“C’est toute la conception humaniste, artistique, juridique, de la personnalité inviolable, inaltérable, qui est condamnée. Nous la voyons s’en aller sans déplaisir. Mais il faut comprendre que nous allons assister, participer, à une *course de vitesse entre les artistes libres et la police pour expérimenter et développer l’emploi des nouvelles techniques de conditionnement*. Dans cette course la police a déjà un avantage considérable. De son issue dépend pourtant l’apparition d’environnements passionnants et libérateurs, ou le renforcement- scientifiquement contrôlable, sans brèche- de l’environnement du vieux monde d’oppression et d’horreur. Nous parlons d’artistes libres, mais il n’y a pas de liberté artistique possible avant de nous être emparés des moyens accumulés par le XX siècle, qui sont pour nous les vrais moyens de la production artistique, et qui condamnent ceux qui en sont privés à n’être pas des artistes de ce temps. Si le contrôle de ces nouveaux moyens n’est pas totalement révolutionnaire, nous pouvons être entraînés vers l’idéal policé d’une société d’abeilles. La domination de la nature peut être révolutionnaire ou devenir l’arme absolue des forces du passé. Les situationnistes se placeront au service de la nécessité de *l’oubli*. La seule force dont ils peuvent attendre quelque chose est ce prolétariat, théoriquement sans passé, obligé de tout réinventer en permanence, dont Marx disait qu’il “est révolutionnaire ou n’est rien”. Sera-t-il, de notre temps, ou non? La question est d’importance pour notre propos: le prolétariat doit réaliser l’art” (I.S., p. 8)³⁵⁷

³⁵⁶ “La automatización presenta por tanto dos perspectivas opuestas: quita al individuo toda posibilidad de añadir algo personal a la producción automatizada que es una *fijación* del progreso, y al mismo tiempo economiza las energías humanas liberadas en masa de las actividades reproductivas y no creativas. El valor de la automatización depende por tanto de los proyectos que la superen y que liberen nuevas energías en un plano superior” (I.S., p. 26). Sobre los aspectos más “alienantes” de la técnica, cf. I.S., p. 370/341.

³⁵⁷ “La concepción humanista, artística, jurídica de la personalidad inviolable, inalterable, está condenada. La vemos conmovirse sin disgusto. Pero hay que comprender que vamos a asistir, a participar en una *carrera de velocidad entre los artistas libres y la policía por experimentar y desarrollar el uso de nuevas formas de condicionamiento*. En esta carrera la policía tiene ya una ventaja considerable. De su resultado depende la aparición de entornos apasionantes y liberadores o el refuerzo-científicamente controlable, sin fisura- del entorno del viejo mundo de opresión y de horror. Hablamos de artistas libres, pero no hay libertad artística posible antes de que nos hayamos apoderado de los medios acumulados en el siglo XX, que son para nosotros los verdaderos medios de la producción artística, y que condenan a quienes están privados de ellos a no ser artistas de este tiempo. Si el control de estos nuevos medios no es totalmente revolucionario se nos puede arrastrar el ideal policial de una sociedad de abejas. La dominación de la naturaleza puede ser revolucionaria o convertirse en el arma absoluta de las fuerzas del pasado. Los situacionistas se ponen al servicio de la necesidad del *olvido*. La única fuerza de la que pueden esperar algo es el proletariado, teóricamente sin pasado, obligado

Sin embargo, en esta toma de posición surge la pregunta: ¿cómo no pudo ver la I.S. el papel ideológico que ha tenido el desarrollo de la técnica dentro del modo de producción capitalista? ¿Cómo es posible que la I.S. no hubiera dialectizado el concepto de “automatización”, dejándolo inserto en una perspectiva ciertamente *utópica*? Este concepto clave de la teoría de la I.S. adolece de una falta de reflexión conceptual que sólo se explica si se considera a la técnica desde una posición completamente autonomizada, es decir, desde una posición en la que la sociedad a superar, la “sociedad del espectáculo”, contiene ya elementos que, en potencia, deberían ser realizados en la sociedad socialista a través de la “superación” (*Aufhebung*) de esa sociedad. Esta afirmación, que parece plausible en vistas a los textos en los que la I.S. trata de este tema, implica una idea más profunda: aún después de las desgracias que ha visto el siglo XX, la I.S. abraza la fe en la técnica como si se tratara de un instrumento completamente neutro desde el punto de vista de su uso en relación a los aspectos más catastróficos del desarrollo de la técnica en el siglo XX.

En tanto que el papel de la técnica es absolutamente decisivo para el proyecto de la I.S., no podemos dejar de preguntarnos por esta concepción excesivamente neutra de la técnica: ¿está siempre en relación con un uso determinado de ella? ¿O es la técnica, realmente, un instrumento autónomo con respecto al conjunto de posibles usos sociales que de ella podamos hacer?³⁵⁸. Como ya hemos visto en el apartado en el que nos hemos ocupado de la crítica al trabajo asalariado, el desarrollo de la industria cibernética puede servirnos como ejemplo de la influencia de la tecnología en el mundo del trabajo. A través de múltiples procesos técnicos, se han ido sustituyendo el trabajo humano por el trabajo técnico. Desde la industria del libro

permanentemente a reinventarlo todo, del que Marx dijo que “es revolucionario o no es nada”. ¿Lo será en nuestro tiempo? La pregunta es importante para nuestro propósito: el proletariado debe realizar el arte” (I.S., p. 12).

³⁵⁸ El desarrollo tecnológico no sólo hace posible materialmente las promesas de Occidente en lo que respecta a la supervivencia. Igualmente vuelve algunas posturas intelectuales completamente desfasadas, tal y como le ha ocurrido al marxismo-leninismo. V. STATERA, 1977, p. 269.

hasta la industria de la producción musical, pasando por el sector del armamento, el desarrollo de la tecnología está expulsando cada vez a más mano de obra humana. Para la I.S., este grado de desarrollo de la tecnología era el que abría las posibilidades de un nuevo tipo de sociedad. En definitiva, lo que podemos aprender de la noción situacionista de “automatización” es que el uso que hacemos de la técnica está siempre sometido a una cierta ideología, ya sea ésta proclive a un uso emancipador del propio trabajo asalariado, o al aumento de la explotación. Los situacionistas no intentaron aceptar todo uso tecnológico desde la necesidad de un uso determinado. Concebían la tecnología desde su *valor de uso* como herramienta de liberación del trabajo asalariado y, en general, de la necesidad del medio natural.

La concepción de la técnica de la I.S. no fue la única que quiso insertarla en una perspectiva de liberación del proletariado. Dentro de todos los discursos que tematizaron esta cuestión queremos destacar la noción de “técnica de la alianza” (*Allianztechnik*) de Ernst Bloch, definida por el autor del modo siguiente:

“Je mehr gerade statt der äusserlichen eine Allianztechnik möglich werden sollte, eine mit der Mitproduktivität der Natur vermittelte, desto sicherer werden die Bilderkräfte einer gefrorenen Natur erneut freigesetzt. Natur ist kein Vorbei, sondern *der noch gar nicht geräumte Bauplatz, das noch gar nicht adäquat vorhandene Bauzeug für das noch gar nicht adäquat vorhandene menschliche Haus*. Die Fähigkeit des problemhaften Natursubjekts, dieses Haus mitzubilden, ist eben das objektiv-utopische Korrelat der human-utopischen Phantasie, als einer konkreten. Darum ist es sicher, dass das menschliche Haus nicht nur in der Geschichte steht vor allem auch auf dem *Grund eines vermittelten Natursubjekts und auf dem Bauplatz der Natur*. Grenzbegriff für diese ist nicht der Anfang der menschlichen Geschichte, wo Natur (die während der Geschichte beständig anwesende und sie umgebende) zum Platz des regnum hominis umschlägt, aber zum rechten, und sie unentfremdet aufgeht, als vermitteltes Gut” (BLOCH, 1959, p. 807)³⁵⁹

³⁵⁹ “Cuanto más se haga posible en lugar de la técnica externa una técnica de la alianza, una técnica en mediación con la coproductividad de la naturaleza, con tanta mayor seguridad se liberarán, de nuevo, las fuerzas conformadoras de una naturaleza congelada. La naturaleza no es nada pasajero, *sino el solar todavía no desescombrado, el material de construcción, aún no existente adecuadamente*. La capacidad del problemático sujeto de la naturaleza para cooperar en la edificación de esta morada es precisamente el correlato objetivamente utópico de la fantasía humanamente utópica, en tanto que concreta. Es seguro, por eso, que la morada humana no se halla sólo en la historia y sobre la base de la actividad humana, sino que se halla, sobre todo, *también sobre la base de un sujeto de la naturaleza mediado y sobre el solar de la naturaleza*. El concepto límite para ésta no es el comienzo de la historia, allí donde la naturaleza (durante la historia permanentemente presente y circundante) se convierte en escena del

Frente a la posición de Marx con respecto a la técnica, y la relación entre ésta y la naturaleza, Bloch establece una relación simbiótica entre el sujeto histórico y la naturaleza, entendiendo que, aunque el sujeto tiene que recurrir a la explotación de los recursos naturales, sin embargo la naturaleza es también un sujeto propio con el que es necesario establecer un cierto equilibrio. Para Bloch, sin una revolución socialista no es posible una alianza con la naturaleza. La relación del sujeto con la naturaleza es también la relación que establece éste consigo mismo. El tipo de relación que establece con respecto a sí mismo implica una relación determinada con la naturaleza. Esta perspectiva sólo tiene sentido en la perspectiva de una totalidad entre sujeto y naturaleza, en la que cada ámbito está incluido en un sistema general de relaciones, de tal forma que se hace imposible establecer una relación de explotación con respecto a la naturaleza y no con respecto a sí mismo. La relación del sujeto con la naturaleza en términos de explotación no puede suspenderse en la relación recíproca del hombre consigo mismo. De este modo, la perspectiva de Bloch, en consonancia con lo que hemos visto en relación a su recuperación de la filosofía marxista, intentó ir más allá del concepto marxiano de “modos de producción” y del papel de la tecnología en general.

¿Por qué hemos querido confrontar la concepción de “técnica de la alianza” con la de los situacionistas? Para demostrar dos modos, ciertamente contrapuestos, de entender el papel de la técnica y de la relación con la naturaleza dentro del marxismo. Por lo tanto, frente al papel de la técnica en Marx como la esfera de desarrollo de las contradicciones del modo de producción, para Bloch es el medio con el que establecer una relación equilibrada con la naturaleza, mientras que para la I.S. es el medio con el que producir una nueva vida cotidiana, en la idea de que el desarrollo de los medios disponibles ya contiene esa posibilidad.

Sin embargo, pese al convencimiento de los situacionistas en su concepto de “automatización”, ¿por qué no pudo llevarse a cabo? Desde el punto de vista interno,

regnum hominis, sino allí donde éste surge como bien exacto, mediado, no alienado respecto a la naturaleza”. BLOCH, 2004, p. 273.

el problema de esta concepción de la I.S. es que todavía recaía en una cierta tendencia economicista para la que el sujeto de la historia, el proletariado, tenía que servirse de unos medios de producción cuyo desarrollo dependía, efectivamente, del desarrollo inmanente de los medios de producción. Si bien es verdad que pusieron el énfasis en la cuestión del uso de la técnica, del mismo modo que habían hecho en el campo de la cultura con el concepto de “desvío”, el desarrollo de los medios productivos parecía implicar la aplicación de dichos medios a un uso liberador de la vida cotidiana. En resumen: los situacionistas pensaron que los desarrollos de la esfera económica serían suficientes para producir cambios en la esfera de la cultura. Siendo conscientes de este límite, en su segunda época, ya purgado todo exceso artístico, pusieron el énfasis en la transformación política de la “sociedad del espectáculo”. La técnica, aún cuando se encontraba en un grado de desarrollo muy avanzado, ya no era la palanca con la que comenzar necesariamente dicha transformación. Era el control político, a través de los consejos obreros y del resto de conceptos que hemos visto en esta segunda parte titulada “realización de la filosofía”, la que tenía que servir para poder disponer de la técnica en su uso liberador. Sin embargo, la derrota política del proyecto de la I.S., y del resto de fuerzas subversivas de finales de los 60, dejaron esta especie de “utopía técnica” en un proyecto irrealizado. Es ahora cuando tenemos que preguntarnos en qué consistió esa derrota política, para poder entender la no realización del proyecto de “realización de la filosofía”.

II. De la recuperación a la superación

Le monde possède déjà le rêve d'un temps dont il doit maintenant posséder la conscience pour le vivre réellement

Guy Debord. SED, Tesis 164

“Ya ni las personas despertaban esa vieja excitación que en antaño movilizase las fuerzas humanas porque Hiroshima había acabado con todo rastro de ardor guerrero. La guerra ya no era una aventura, no quedaban sitios en los que desplegar la mano del hombre blanco por vez primera, todo era revivido y manoseado. La aventura era adulterada de tal modo que dejaba de serlo. La heroicidad del guerrero se transformaba, de esta manera, en la muerte en masa y la canción al soldado desconocido. Y nadie deseaba fallecer tirado en el fango con una bala en la cabeza, irreconocible, porque el soldado, igual que el policía, lo que persigue es reconocimiento, simple y llano reconocimiento, sea de la patria o del mismo Dios”

Servando Rocha, *Mirad a vuestros verdugos*

III. Auge y recuperación de las ideas situacionistas

1. El comienzo y el final de una época: Mayo del 68

Como hemos visto hasta ahora, la Internacional Situacionista no fue un grupo de intelectuales que se conformó con establecer una “teoría crítica” que se hubiera quedado en las fronteras de su discurso. La I.S. fue, además de una teoría crítica, una práctica subversiva. Y ésta tuvo su momento culminante durante los acontecimientos de Mayo del 68 en París y en lo que éstos desencadenaron. Mayo del 68 fue la última gran rebelión contra el poder del mundo contemporáneo. Fue, también, la última forma en la que se materializó un rechazo generalizado a la sociedad burguesa. Fue el último asalto a la “sociedad del espectáculo”, su momento de mayor radicalidad, de mayor ambición. No es de extrañar, por este motivo, el significado que tuvo para toda una generación como el último gran referente de la lucha de clases y del anticapitalismo como práctica efectiva de destrucción del poder.

En la mayoría de estudios sobre Mayo del 68 el papel de la I.S. ha sido, cuando no ignorado completamente, claramente minusvalorado. Desde las interpretaciones que ven en el Mayo parisino sólo una revuelta estudiantil basada en la consabida rabia irracional de la juventud, reduciéndolo todo a una mera cuestión de conflicto generacional, hasta aquellas historias más militantes que ven en ella el último asalto de la fuerzas revolucionarias que habían comenzado en la Revolución de Octubre, todas estas narraciones han ignorado el papel que las ideas y las prácticas situacionistas tuvieron como desencadenante de una de las mayores negaciones de la sociedad de consumo que se han visto en las sociedades del capitalismo occidental avanzado.

Este ocultamiento general ha sido, la mayoría de las veces, fruto de un total desconocimiento de las actividades y de las ideas de los situacionistas. Muy pocos han querido aceptar que un grupo de activistas de la cultura, diseminados por diferentes países del mundo, hubieran podido tener la influencia necesaria para que

se produjesen las violentas manifestaciones de rechazo que se vieron durante el tiempo que surgió la revuelta. Ni desde el mundo del arte ni desde la extrema izquierda podía entenderse cómo un grupo tan reducido y con una serie de ideas tan poco ortodoxas hubieran podido provocar semejante levantamiento social. Desde el terreno del arte, no era entendible porque éste todavía seguía ignorando el diagnóstico de la I.S. del “fin del arte”. La esfera de la producción artística, lejos de consumir esta idea, degeneró en la manifestación violenta de las contradicciones que la I.S. ya vislumbrara en su período “estético” durante toda la década de los 50. Por otro lado, en la esfera de la extrema izquierda los situacionistas no pasaban de ser un grupo de exaltados, provenientes del mundo artístico, que no se tomaban la política en serio y que, por lo tanto, no era posible que pudieran establecer una conexión real con las “masas”. Demasiado políticos para el mundo del arte y demasiado artistas para el mundo de la política, la I.S. se encontró justo en el momento de la historia en el que la práctica política contemporánea parecía confirmar todos los análisis que habían venido haciendo hasta entonces. Desde esta perspectiva, podríamos decir que la I.S. era la “conciencia de la época”, en el sentido de que supieron ver mejor que nadie los problemas de su tiempo y, a la vez, los modos de resolverlos.

En definitiva, todos los conceptos que hemos venido analizando tanto en el campo de la producción cultural como en el de la lucha política revolucionaria tuvieron su momento de “realización” durante Mayo del 68. La I.S. vio en esta sublevación el “comienzo de una época” marcada por la lucha contra la “sociedad del espectáculo”, en la que los sucesos de Mayo fueron sólo el principio. Sin embargo, esto no significó que la I.S. entendiese que esa nueva época implicaba un protagonismo de su organización. Lejos de entender su papel como el de la vanguardia que había hecho aparecer la conciencia de clase a las clases proletarias, todavía desposeídas del conocimiento revolucionario, la I.S. entendió que la sociedad estaba ya en las condiciones de plantear una crítica práctica al “espectáculo”, de tal forma que su labor de producción de conocimiento crítico y de práctica subversiva había acabado.

Lo que nos interesa destacar en este sentido no es la influencia de la I.S. en los acontecimientos de Mayo, la proliferación de slogans “situacionistas” o el papel de los propios situacionistas en las revueltas sino su posición posterior con respecto a ellos. Como hemos dicho, los situacionistas analizan los sucesos de Mayo del 68 en un texto titulado “el comienzo de una época” (*Le commencement d’une époque*). El título es lo que sorprende. Lejos de entender la derrota del Mayo como una derrota del movimiento revolucionario, la entienden como la victoria de éste, como el comienzo de todo un conjunto de luchas que, efectivamente, estaban por venir en los años siguientes en toda Europa y en Estados Unidos. Esto es lo que sorprende de la postura de la I.S., su capacidad por ir más allá del análisis obvio de los acontecimientos para situarse en una perspectiva mucho más total y general en la que los sucesos del mayo quedaban insertados en el comienzo de un proceso mayor de luchas revolucionarias.

Pasada la derrota, la I.S. pudo comprobar cómo gran parte de la intelectualidad contemporánea que se decía revolucionaria no había podido ni siquiera intuir la explosión del Mayo parisino. Desde Henri Lefebvre, que había encontrado las tesis situacionistas como “utópicas” sólo seis meses antes, pasando por esos intelectuales a los que llamaron “investigadores de la nada histórica” (I.S., p. 536), siguiendo por todos los partidos de izquierda que tuvieron que buscar su explicación economicista *ad hoc*, nadie salvo la I.S. supo ver la inminencia de un levantamiento revolucionario. Este es también un elemento muy importante de la I.S.: su capacidad de pronosticar la necesidad de un levantamiento revolucionario que, posteriormente, tuvo lugar. Como bien afirmaron:

“avant, c’était la subversion de la société existante qui paraissait invraisemblable; maintenant, c’est son maintien” (I.S.p., 575)³⁶⁰

³⁶⁰ “Antes era la subversión de la sociedad existente la que parecía inverosímil; ahora lo es su mantenimiento”, I.S., p. 537.

Uno de los puntos principales en los que se basó el análisis situacionista es que Mayo del 68 no fue una insurrección estudiantil, frente a lo que cierta historiografía ha afirmado. Para la I.S., los estudiantes no fueron más que “*l’arrière-garde de tout le mouvement*” (“la retaguardia del movimiento”) (I.S., p. 579/540). Fue el proletariado el que tomó las riendas de la lucha, disfrazado esta vez de movimiento estudiantil. Por eso,

“le mouvement de mai ne fut pas une quelconque théorie politique qui cherchait ses exécutants ouvriers: ce fut le prolétariat agissant qui cherchait sa conscience théorique” (I.S.p., 575)³⁶¹

Frente a lo que comúnmente ha sido establecido por la historiografía, para los situacionistas quienes tuvieron el peso principal de la lucha no fueron los estudiantes sino los obreros. Los estudiantes sólo se adhirieron a ellas una vez vista la inminencia de una situación revolucionaria que estaba más allá de los límites de cualquier organización obrera (I.S., p. 577/539). Los obreros no tenían ningún interés en las reformas universitarias. Lo que a ellos les interesaba era la derrota que el gobierno había sufrido en su intento de contener las nuevas formas de sabotaje en la Universidad. La debilidad del gobierno de De Gaulle fue la clave para despertar su fuerza (I.S., p. 576-579/538- 540).

Este análisis debemos entenderlo con el concepto de “proletariado” que ya hemos visto más arriba y que Debord desarrolló en *La société du spectacle*. Frente al concepto marxista del “proletariado” como aquel trabajador esclavizado en la industria maquina de la segunda mitad del siglo XIX, el “proletariado” para la I.S. era aquel que estaba desposeído de su propia vida. Esta generalización, consecuencia de todo el conjunto de transformaciones del capitalismo que ya hemos analizado, hacían posible que el movimiento estudiantil hubiera podido darse cuenta de que su situación social era exactamente la misma que la de todo explotado dentro del

³⁶¹ “el movimiento de mayo no fue una teoría política que buscara a sus ejecutantes obreros: fue el proletariado el que al actuar buscaba su conciencia histórica” (I.S., p. 537).

“espectáculo”. Por este motivo, la I.S. pudo mantener una perspectiva obrerista, de tal modo que el papel fundamental del movimiento estudiantil pudo ser reinterpretado desde las posiciones de la I.S.

Además de este componente “proletario” del mayo, el análisis de la I.S. puso el énfasis en la superación que había hecho éste de las organizaciones que, tradicionalmente, habían aglutinado al movimiento obrero, es decir, los partidos y los sindicatos. Lejos de servir a la lucha revolucionaria, los situacionistas entendieron que estas organizaciones, para entonces completamente burocratizadas, sirvieron sólo para la propia muerte del componente autogestionario del movimiento (I.S., pp. 571-575/533-537). La “autoridad obrera” que dichas organizaciones pretendían encarnar servía ya a una cierta función contrarrevolucionaria en el momento en el que el proletariado ya se había organizado a sí mismo, decidiendo, con ello, sus propios objetivos (I.S., p. 582-583/544-545). Este componente autogestionario es central en las luchas que, posteriormente, se habrían de desarrollar en la década de los 70, sobre todo en Italia, como veremos a continuación. La clase obrera había encontrado una suerte de “conciencia de clase inmanente” en relación a la propia experiencia *cotidiana* de ésta. Por lo tanto, Mayo del 68 fue el triunfo del elemento autogestionario de un proletariado que había aprendido a superar las viejas organizaciones de la burocracia obrera.

La postura burocrática de los sindicatos y partidos obreros se demostró para la I.S. en el momento clave de la rebelión, que la I.S. sitúa en el 16 de Mayo. Ese día las fábricas empezaron a declararse a favor de la huelga salvaje. En ese momento, según la I.S., lo que les faltó a los trabajadores fue apostar por los consejos obreros como forma de reappropriación de la fábrica, de modo que hubiera podido ser la base de una revolución que sólo podía triunfar en las condiciones dadas en ese momento, que hubiera podido llevar a una guerra civil que, en su máxima expresión, hubiera desembocado en una lucha entre el capitalismo europeo y el proletariado revolucionario mundial. Sin embargo, los situacionistas ven el freno a la constitución de los consejos obreros justamente en la influencia que, todavía, tenían los partidos y

sindicatos dentro del mundo obrero. Así, los situacionistas vieron que, en el momento decisivo, había sido la burocracia la que había ganado frente a la autogestión (I.S., pp. 579-583/541-543).

Además del componente “burocrático”, la I.S. destacó en su análisis los límites que tuvo la asamblea principal de la Sorbona, formada, según ellos, por “estudiantes y turistas”, cuya falta de homogeneidad le llevó a tomar decisiones poco afortunadas (I.S., p. 585/547). Ciertamente, la presencia de “turistas” en la asamblea principal probablemente pueda explicarse a través de las narrativas más folklóricas sobre el Mayo, entendiéndolas como una revolución de jóvenes sin ningún tipo de ideal político, de tal forma que la asamblea no podía tener la madurez política necesaria para afrontar los retos que tenía por delante y para aprovechar las oportunidades revolucionarias que estaban delante suya. Para la I.S., lo mismo ocurrió con los autodenominados “comités de acción”, que, aun cuando algunos desarrollaban una verdadera tarea revolucionaria, su realidad era que eran sólo “comités de especialistas” (I.S., p. 583-584/545).

Al final, como se sabe, el levantamiento de Mayo fue derrotado, no sin generar ciertas consecuencias. Por un lado, la represión no siguió a los meses siguientes, lo cual era un hecho insólito con respecto a lo que había pasado en levantamientos insurreccionales posteriores. A esto hay que sumarle una crisis de legitimación del gobierno de De Gaulle, la devaluación de los títulos universitarios y la pérdida del curso académico 68/69. En el campo de la lucha política, hubo una crisis de legitimación de la explotación de las fábricas; una lucha feroz por parte de los diferentes poderes sociales contra la ideología del comunismo de los consejos, además de la influencia positiva que tuvo en acontecimientos similares ocurridos posteriormente en Méjico, Estados Unidos e Italia (en especial en Battipaglia, tratado por la I.S., como veremos a continuación (I.S., pp. 601-602/561-562)

Por lo tanto, vemos cómo en el análisis de la I.S. destacan varios elementos que, según su criterio, habían conducido a la derrota del levantamiento: el componente burocrático del movimiento obrero, los límites de la asamblea principal

y el reconocimiento de algunos errores propios (como el de no agrupar a los diferentes grupos que ocupaban la calle Gay-Lussac el 16 de Mayo), llevaron a la I.S. a no entender el Mayo como un levantamiento “inminentemente revolucionario”, aunque sí como ese comienzo de una época del que venimos hablando. (I.S., pp. 594-597/556-558).

Sin embargo, en esta derrota de la I.S. hay un elemento que es, ciertamente, sorprendente en lo que respecta al propio papel que la I.S. se otorgaba *después* del Mayo. En el texto que venimos comentando “El comienzo de una época”, la I.S. termina con una sentencia sorprendente: “L’I.S. sera dépassée” (“La I.S. será superada”) (I.S., pp. 602/562). ¿Qué querían decir con esta afirmación? Con ella, la I.S. era consciente de que el Mayo había superado la teoría de la I.S. a través de su realización. El Mayo había sido el momento en el que la teoría de la I.S. había querido convertirse en práctica. Sin embargo, la derrota del movimiento de ocupaciones convertía, necesariamente, la teoría de la I.S. en un conocimiento que pertenecía a un contexto social que el Mayo ya había cambiado sustancialmente. La práctica había superado a la teoría; la historia había superado a la ideología. No es de extrañar, por lo tanto, que la I.S. no durase mucho más tiempo como organización (I.S., pp. 597-602/558-562).

¿Qué arroja el análisis de la I.S. de los acontecimientos de Mayo? Aparte del análisis de la derrota, ¿con qué elementos teóricos nos podemos quedar? Uno de los aspectos más interesantes es que la I.S. se demostró, en este análisis en especial, como capaz de elaborar una *teoría de la revolución* a partir de la cual juzgar si un acontecimiento social era una revolución o no. Para la I.S., lo que ocurrió durante el mayo parisino fue una revolución en el sentido más genuino de la palabra. Esta afirmación se basa en una idea ciertamente sugestiva: para los situacionistas, los criterios para denominar “revolución” a un acontecimiento determinado no son nunca aquellos por los que juzga el poder. El “espectáculo” nunca acepta su derrota, nunca acepta la existencia de una subversión organizada que le cuestione. Por lo

tanto, los situacionistas se dieron cuenta de que el propio movimiento revolucionario tenía que producir sus propios criterios (I.S., p. 581/543). Sin embargo, es cierto que tanto las reivindicaciones como los métodos organizativos que se desplegaron en el Mayo no eran los propios del movimiento obrero clásico. Entonces, ¿qué tipo de revolución era esa? Era una nueva “revolución” que se situaba en unas coordenadas diferentes a las de Marx. Todos los conceptos clave que la I.S. había venido analizando durante años estaban en la subversión parisina: la reivindicación de una “vida” frente a la organización de la “supervivencia”; la extensión del concepto de “proletariado” a todos aquellos desposeídos de su propia vida; el uso real de la comunicación como deseo reconocido de diálogo y de verdadera comunidad; el rechazo radical de todos los elementos e instituciones de la sociedad dominante (Estado, burocracia, estalinismo, trabajo asalariado, *vedettes* de diverso tipo, etc.). Todos estos elementos estaban presentes en las consignas, en los slogans de Mayo del 68³⁶²

¿Qué supone esto? Que los situacionistas habían formulado una teoría de la revolución que partía de presupuestos sustancialmente diferentes del marxismo, tal y como hemos visto en el proyecto de “realización de la filosofía”, de tal forma que quedaban reconfigurado el modo en el que se tenía que pensar la superación de la “sociedad del espectáculo”. Tanto la construcción de criterios ajenos al poder para poder identificar una “revolución”, así como el conjunto de elementos de esta teoría, hacen que la I.S. pueda ser entendida como una nueva etapa en la formulación del pensamiento emancipador. Esta nueva etapa será el terreno desde el que partiremos en la tercera parte de nuestra investigación para poder preguntarnos por la posibilidad de una teoría emancipatoria en el presente.

³⁶² V. VV.AA; *La imaginación al poder*, 1980.

2. Italia y la negación definitiva de la sociedad de clases

Una vez derrotada la revuelta parisina y el mismo proyecto situacionista en su “sección central”, Debord y el resto de la I.S. tomaron caminos completamente diferentes. Estos caminos llevaron a Debord a establecer relaciones con ciertos personajes de la vanguardia artística italiana. Entre estos personajes destaca Gianfranco Sanguinetti. Éste fue el último miembro que permaneció en la I.S., junto con Debord, hasta el momento de su disolución. Junto con Debord, escribió el último texto de los situacionistas, en donde se explicaban las razones de la derrota del mayo parisino y el por qué esa derrota tenía que llevar, necesariamente, a la disolución de la Internacional Situacionista. Este texto, *La Véritable Scission dans L'Internationale*, puso punto final a la actividad oficial de la I.S.³⁶³.

Esto no significó la completa retirada de las actividades de ciertos situacionistas dentro del mundo del arte, la cultura o la política. Debord y Sanguinetti continuaron colaborando juntos después de la desaparición de la I.S. Uno de los documentos que escribieron entre los dos es el panfleto titulado *Rapporto veridico sulle ultima opportunita di salvare il capitalismo in Italia* (*Informe verídico sobre la última oportunidad de salvar el capitalismo en Italia*) en 1975. Bajo la autoría de un tal “Censor”, este panfleto fue enviado a 520 personajes influyentes del mundo de la cultura, la política y la economía con la intención de expresar un frente común para poder salvar el capitalismo frente a los sucesos revolucionarios que se estaban sucediendo en ese momento. El panfleto pretendía mostrar cómo la clase dirigente de Italia tenía que defender los sucesos de Piazza Fontana, las detenciones y el Estado de sitio con el objetivo de defender el sistema capitalista de la amenaza comunista. El escrito fue recibido como un documento auténtico, lo cual llevó a muchos de los destinatarios de este texto a alabar a su autor y a empezar a formular cábalas sobre su identidad

³⁶³ Para entender mejor el proceso de decadencia interna de la I.S., hay que destacar la importante carta que dirige Debord al resto de miembros de la I.S. conocida como “Comentarios sobre la I.S., hoy”. V. Cor. Vol. 4, Carta de Guy Debord al resto de miembros de la I.S., 27 de julio de 1970.

misteriosa. Después de su reimpresión como libro, Sanguinetti reveló su autoría, lo cual provocó un gran escándalo en el mundo del poder italiano. El documento, revelado ahora como una farsa, como un “desvío” de un documento verdadero sobre la necesidad de salvar el capitalismo en Italia, quedaba expuesto, en ese momento, al testimonio de la verdad y la hipocresía de las clases dirigentes italianas. Bajo la presión de las autoridades italianas, Sanguinetti tuvo que dejar Italia en febrero de 1976.

Este suceso, uno de los últimos escándalos que tuvo a Debord como uno de sus máximos responsables, fue la culminación de toda una labor de análisis y de acción que se había llevado a cabo por parte de ciertos elementos de la anti-cultura y la contra-cultura italiana que, durante poco más de un año, formarían la sección italiana de la I.S. Si el caso “Censor” es tan importante y significativo es porque constituyó el final de una forma de entender la teoría y la práctica en el sentido de la I.S., pero también el comienzo de nuevas formas de politización y de rebelión que eran el desarrollo necesario de las tesis situacionistas. Estas nuevas estrategias, que serán el motivo de estudio de la tercera parte de este trabajo, fue configurado ya por el Mayo del 68. Sin embargo, encontró su máxima realización en la cierta “victoria” de lo que se ha llamado el “otoño italiano”³⁶⁴.

2.1. Contexto italiano y el estallido de la revuelta

Lo que en la historia se conoce como el “otoño caliente” (*autunno caldo*) italiano fue el conjunto de luchas obreras que se desarrollaron desde julio hasta diciembre de 1969 y que constituyeron una auténtica amenaza al poder político. Éstas luchas se enmarcaban en el desarrollo de sucesivos enfrentamientos y momentos de toma de conciencia de la parte más radical del proletariado italiano que ponían de manifiesto la presencia social de una clase obrera radicalizada en su lucha

³⁶⁴ Para entender la importancia que Debord daba a los sucesos que ocurrían por entonces (comienzos de los '70), v. Cor. Vol. 4, Carta de Guy Debord a Paolo Salvadori, 24 de noviembre de 1969.

contra la sociedad de clases, después de las sucesivas derrotas de los movimientos revolucionarios de los años 20, la Segunda Guerra Mundial y, especialmente, el estalinismo. El “otoño italiano” es importante para nosotros porque, junto con el mayo parisino y la revolución húngara de 1956, fueron el momento práctico de la teoría crítica de la I.S. Además, son las luchas en las que ya se empezaban a vislumbrar elementos prácticos, organizativos y conceptuales de nuevas formas de contestación social. En resumen: estos tres momentos de subversión social son tanto la demostración del momento práctico de la teoría crítica de la I.S. como el momento donde se expresó su derrota.

¿En qué consistió exactamente el “otoño caliente” italiano? Para poder entender la importancia de esta revuelta, es necesario hacer una breve cronología que explique los momentos más importantes de estas luchas:

02/09: huelga de los trabajadores y empleados de Pirelli por la prima de producción y derechos sindicales. En la Fiat, los obreros de las secciones 32 y 33 de la factoría Mirafiori entran en lucha, desoyendo las órdenes sindicales contra la discriminación de empresa sobre los cambios de categoría.

04/09: Agnelli, el patrón de la Fiat, pone en la calle a 30.000 trabajadores.

05/09: el intento de las direcciones sindicales por aislar a las vanguardias obreras se salda con un fracaso, y Agnelli se ve obligado a retirar los despidos.

06/09: más de 2 millones de trabajadores del metal, de empleados de la construcción y de las industrias químicas, se ponen en lucha por la renovación de sus convenios salariales.

11/09: tras la ruptura de las negociaciones sobre la renovación del convenio, 1 millón de trabajadores del metal están en huelga en toda Italia. En Turín, 100 mil obreros bloquean la Fiat.

12/09: huelga nacional de trabajadores de la construcción. Todas las obras del país se encuentran cerradas. Se producen manifestaciones de metalúrgicos en Turín, Milán y Tarento.

16 y 17/09: huelga de 28 horas en todo el territorio nacional de los obreros de las empresas químicas. También huelga nacional en las cementeras. Nueva jornada de lucha de los obreros de la construcción.

22/09: manifestación de 6 mil trabajadores de la Alfa Romeo por las calles de Milán. Jornada de lucha de los trabajadores del metal en Turín, Venecia, Módena y Cagliari.

23 y 24/09: nueva huelga general de 48 horas de los obreros de las industrias cementeras.

25/09: cierre patronal en la Pirelli con la consiguiente suspensión de empleo por un período indeterminado de 12 mil trabajadores. Se produce una inmediata reacción de los obreros que bloquean todas las entidades de ese grupo industrial.

26/09: manifestación de trabajadores del metal en Turín con 50 mil obreros partiendo de la Fiat. Huelga general en Milán y manifestaciones en cientos de miles de trabajadores que imponen así a la Pirelli que ponga fin al *lockout*. Se desarrollan también manifestaciones multitudinarias en Florencia y Bari.

29/09: manifestaciones de metalúrgicos, obreros de las empresas químicas y de la construcción en Porto Marghera, Brescia y Génova.

30/09: huelga de los trabajadores de la construcción en Roma, manifestación de 15 mil obreros del metal en Livorno.

07/10: huelga de metalúrgicos de la provincia de Milán. Nueve manifestaciones que agrupan a más de 100 mil trabajadores que confluyen en la *Piazza del Duomo* de esa ciudad.

08/10: huelga general en toda Italia de los trabajadores del sector químico. Huelga en la región de Terni. Manifestaciones de trabajadores del sector del metal en Roma, Sestri (junto a Génova), Piombino (junto a Livorno), Marina di Pisa y L'Aquila.

09/10: más de 60 mil trabajadores del metal están en huelga en Génova. En la región Friuli y Venecia Julia.

10/10: se celebra, por vez primera, una asamblea dentro de los talleres de Fiat en Mirafiori. También en el interior de otras factorías del grupo tienen lugar asambleas y marchas. La policía carga en el exterior de los establecimientos. Huelga en la factoría de Italsider en Bagnoli (Nápoles) contra las sanciones a 5 obreros.

16/10: los empleados de los hospitales, de los ferrocarriles, de Correos, los trabajadores de las administraciones locales y los jornaleros agrícolas entran en lucha por la renovación de sus convenios. En las regiones de Palermo y de Matera tienen lugar sendas huelgas generales.

22/10: a los obreros de 40 fábricas de Milán se les concede el derecho a hacer asambleas.

08/11: se firma el convenio de los trabajadores de la construcción que incluye un aumento del 13% para los jornales más bajos, la reducción gradual de la jornada de trabajo hasta las 40 horas semanales, y el derecho a realizar asambleas en las obras.

13/11: durísimos enfrentamientos entre policía y trabajadores en Turín.

25/11: huelga general de los trabajadores de las industrias químicas.

28/11: cientos de miles de obreros del metal animan en Roma, en defensa de sus reivindicaciones, una de las manifestaciones más importantes y más combativas que hayan tenido lugar nunca en Italia.

03/12: huelga total de los obreros de carrocerías de Fiat, y manifestación de empleados de las administraciones locales.

07/12: se alcanza un acuerdo para los trabajadores de las industrias químicas que contempla un aumento salarial de 19 mil liras al mes para todos, una jornada laboral de 40 horas semanales en 5 días, y tres semanas de vacaciones pagadas.

08/12: consecución de un convenio en las empresas metalúrgicas en las que participa el Estado, con un aumento salarial, igual para todos, de 65 liras más por hora, la paridad legal entre trabajadores y otros empleados, así como el derecho a celebrar asambleas en el interior de las empresas y durante las horas de trabajo (por tanto remuneradas) hasta un límite de 10 horas al año. Se pacta igualmente una reducción de la jornada hasta las 40 horas semanales.

10/12: huelga general de los obreros agrícolas en lucha por un pacto nacional con cientos de miles de ellos manifestándose por toda Italia. Se inicia la huelga de los trabajadores de las compañías petroleras privadas por la renovación de su convenio.

19/12: huelga nacional de los trabajadores de la industria en solidaridad con el conflicto de los metalúrgicos. Nueva huelga general de los jornaleros agrícolas.

23/12: se firma el acuerdo para el nuevo convenio de los trabajadores del metal que concede 65 liras más por hora para los trabajadores y 13.500 liras más al mes para otros empleados, una paga extraordinaria, así como el derecho a celebrar asambleas en el trabajo, el reconocimiento de los representantes sindicales de empresa y la reducción de la jornada laboral a 40 horas semanales.

24/12: se llega, tras cuatro meses de lucha, al pacto nacional para los trabajadores agrícolas que reconoce la progresiva reducción de la jornada a 42 horas semanales y 20 días de vacaciones pagadas³⁶⁵.

¿Qué importancia tuvieron estos acontecimientos en lo que respecta a la I.S? Para éstos, el “otoño italiano” era la constatación de que la teoría crítica que habían ido defendiendo durante años encontraba ahora su momento de “realización” más radical. A diferencia del mayo parisino, en el que, pese al análisis de los situacionistas, el papel de la clase obrera fue relativamente secundario con respecto al del proletariado, el “otoño caliente” era decididamente una revuelta obrera. Además, era una revolución llevada a cabo por el mismo proletariado, más allá de partidos y

³⁶⁵ Para esta cronología, v. HELLMAN, Stephen; *Italian Communism in Transition. The Rise and Fall of the Historic Compromise in Turin, 1975-1980*. Oxford University Press, New York, 1988.; NEGRI, Antonio; *Books for Burning. Between Civil War and Democracy in 1970s Italy*. Verso, London/New York, 2005.; RANIERO, Panzieri; *Lotte Operaie nello Sviluppo Capitalistico*. Einaudi, Torino, 1972.; WRIGHT, Steve; *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*. Pluto Press, London, 2002.; VV.AA; *Autonomia. Post-Political Politics*. Semiotext(e), New York, 1980.

sindicatos. Por este motivo, el “otoño caliente” se debe identificar con el tipo de insurrección popular en la que pensaban los situacionistas.

2.2. Del “obrero-masa” al “obrero social”

En este contexto, nace una de las corrientes más importantes dentro del marxismo en la segunda mitad del siglo XX: el “operaismo”. Éste se basó, en sus orígenes, en lo que se definía como “obrero-masa”, es decir, esa nueva generación de trabajadores que, en gran parte provenientes del sur del país, en una fase de expansión y modernización de la industria que se extendió desde mediados de la década de los 50 a los primeros años de la de los 60, sustituyó la vieja imagen del trabajador de oficios. Esta nueva generación estaba encadenada a un trabajo no cualificado y repetitivo. El hecho de que este componente del proletariado, joven y carente de experiencia, resultase menos vulnerable a la influencia del estalinismo y del sindicalismo, y mucho más proclive a la lucha, condujo a los “obreristas” de aquel momento a concebir el PCI como una expresión de los trabajadores gremiales, esto es, de una cierta aristocracia obrera.

El contexto de los años 60, caracterizado por la enorme fuerza y duración del movimiento de clase, hizo creer a esta nueva generación de jóvenes militantes que, en esas circunstancias, se hallaban a las puertas de una situación revolucionaria. Era necesario, por lo tanto, establecer frente a la burguesía una relación permanente de conflicto, una especie de dualidad de poder. Incumbía, pues, a los grupos que entonces defendían esa idea (sobre todo *Potere Operaio*) tomar la voz cantante en las discusiones en ese movimiento y desarrollar una acción continua y sistemática contra el Estado:

“La actividad política de *Potere Operaio* será pues la de agrupar sistemáticamente el movimiento de la clase, las diferentes situaciones, los distintos sectores de la clase obrera y del proletariado, y llevarlos al límite, a momentos de enfrentamiento de masas que puedan causar estragos a la realidad del Estado tal y como se presenta. El ejercicio de un

contrapoder, como contrapoder ligado a experiencias particulares, pero que aspira siempre a afianzarse cada vez más, y a actuar como el poder del Estado: éste es también un tema esencial del análisis y una función que debe cumplir el organizador”³⁶⁶

Sin embargo, la falta de una crítica profunda a las prácticas del estalinismo condujo a estos grupos, tanto a los obreristas como a los que continuaban en un cierto marxismo ortodoxo, a permanecer anclados en concepciones retomadas, en realidad, de ese mismo estalinismo. Valga como ejemplo el concepto de “acción ejemplar” que lleva a las masas a llevar a cabo acciones que fueran un referente para la clase obrera:

“La idea de una acción ejemplar que provocase la reacción de la policía formaba parte de la teoría y la praxis de *Lotta Continua* desde el principio. Los enfrentamientos en las calles son como los combates obreros por los salarios, ambos cumplen una función al principio del movimiento”³⁶⁷

Desde esta idea, la lucha por los convenios salariales o las manifestaciones pacíficas como método de protesta parecían no tener sentido. El elemento fundamental no era la consecución de objetivos sino la “lucha continua”. Será esa misma lógica la que, más adelante, impulse a distintas formaciones terroristas a desafiar al Estado a espaldas de la clase obrera, partiendo de la suposición de que cuanto más se atacase al Estado, más se ganaba para la causa obrera. Sin embargo, la experiencia de estos grupos, así como del resto de grupos armados que nacieron al calor de Mayo del 68, demostraron que, lejos de servir a esa causa, el terrorismo ha usurpado, muchas veces, la iniciativa de la clase obrera, sometiéndola objetivamente a una situación de chantaje, llevándola, en muchos casos, a situaciones en las que el grupo armado cobraba mayor importancia política que el propio movimiento del que era representación. Lo cierto es que esa continua búsqueda de la confrontación acabó ocasionando no sólo un agotamiento de las energías, sino también que estos grupos

³⁶⁶ NEGRI, Toni; *Del obrero-masa al obrero social*. Anagrama, Barcelona, 1980, p. 105.

³⁶⁷ CAZULLO, Aldo; *I ragazzi che volevano fare la rivoluzione. 1968-1978. Storia critica di Lotta Continua*. Sperling & Kumpfer, p. 12.

obreristas carecieran del espacio necesario para una reflexión política más pausada. La vida organizativa de los grupos políticos del momento (*Potere Operaio*, *Lotta Continua*) estuvo continuamente interrumpida por la necesidad de responder a envites que, cada vez más frecuentemente, hacían imposible una respuesta masiva.

Por otra parte, el movimiento de clase, tras haber manifestado un gran impulso a comienzos de los 70 comenzó, sin embargo, a declinar, lo que condujo a que se acabase la experiencia de algunos de estos grupos pocos años después. Desde el punto de vista histórico, quedó desmentida su hipótesis de partida, la cual consistía en concebir como inminente un ataque del proletariado contra el capital, un ataque permanente y creciente que haría posible las condiciones materiales de construcción de un nuevo partido revolucionario. Esta exigencia de un enfrentamiento continuo contra el Estado fue constante en toda la historia del movimiento posterior al 69. Lo que, en cambio, sí fue variando gradualmente fue la referencia a la clase obrera. Aquí se pasó del “obrero-masa” al “obrero-social”. Esta modificación de la referencia social es la que explica en cierta forma toda la evolución posterior del obrerismo. La imagen referencial de la clase obrera pasaba a ser ese llamado “obrero social”. Y, con ello, el obrerismo entró en una nueva fase que lo llevó a adoptar dos salidas: por un lado, el parlamentarismo, como sucedió con *Lotta Continua*; por el otro, el surgimiento de una nuevo fenómeno: la autonomía obrera, que intentó ser la continuación, en forma de movimiento, de la experiencia obrerista.

Además del aspecto teórico de la derrota del obrerismo en su degeneración en parlamentarismo, es decir, en su vuelta a los canales de la “representación”, el “otoño caliente” fue derrotado desde el punto de vista más práctico a través de la puesta en marcha de una estrategia de tensión por parte del Estado italiano. Igual que hemos hecho con los acontecimientos más importantes del movimiento obrero, queremos detallar ahora los momentos más destacados de la respuesta del Estado italiano a estas luchas:

-25/04: dos bombas en Milán, una en la Estación central y la otra- que dejó una veintena de heridos- en el stand de Fiat en la feria del automóvil.

-12/05: tres artefactos explosivos, dos en Roma y otro en Turín, fueron encontrados sin explotar.

-24/06: un artefacto de similares características a los de Roma y Turín es localizado, antes de explotar, en el Palacio de Justicia de Milán.

-8-9/08: ocho atentados contra instalaciones ferroviarias que ocasionan importantes destrozos y algunos heridos.

-12/09: bomba puesta en el Banco Nacional de la Agricultura en la *Piazza Fontana* de Milán, que dejó un saldo de 16 muertos y 88 heridos.

-4/10: un explosivo depositado en una escuela primaria y preparado para estallar a la hora de la salida de los niños no explota por un problema técnico. Se le acusó de este atentado a un militante del grupo de extrema derecha *Avanguardia Nazionale*.

-27/10: en Pisa, el balance de una jornada de enfrentamientos entre policía y manifestantes que se movilizaban contra una marcha de fascistas griegos e italianos se salda con un muerto y 125 heridos.

-12/12: cuatro artefactos explosivos estallan en Roma y Milán. Los tres de Roma no causan víctimas, pero el de Milán, emplazado en la Piazza Fontana frente al banco de Agricultura, mata a 16 personas y hiere a 88. Un quinto artefacto, también en Milán, se encuentra intacto.

En el período siguiente, el ritmo de estos atentados disminuyó aunque sin llegar a desaparecer nunca del todo. Entre 1969 y 1980 se produjeron 12.690 actos violentos (atentados, manifestaciones, etc.) que causaron 362 muertos y 4490 heridos³⁶⁸.

Es evidente que el objetivo de esta estrategia era amedrentar y desorientar a la clase obrera, intimidándola con las bombas y una sensación de amenaza constante, lo cual, por otro lado, consiguió. Además, consiguió otro efecto mucho más importante. Si el atentado de *Piazza Fontana* ponía al descubierto, al menos para una minoría, que el Estado era el verdadero enemigo, aquel que practicaba el terrorismo de una forma directa y sin ambages, una parte de la clase obrera vio que la única forma de responder a esta amenaza era usar también la violencia. La práctica del terrorismo se convirtió, así, en la vía que llevó a muchos militantes al terrorismo. Sin embargo, lejos de convertirse en una estrategia eficaz para la victoria de las luchas obreras, éstas quedaron insertas en una doble amenaza: por un lado, la represión del Estado; por el otro, la represión de los grupos armados que, desde el comienzo, se vieron a sí mismos como la vanguardia del movimiento obrero. Por lo tanto, lo que vemos es que el terrorismo fue uno de los rasgos básicos que distinguió al levantamiento proletario en Italia. A diferencia del caso francés, el otoño italiano demostró que el “espectáculo” estaba lejos de quedar superado sin ofrecer resistencia.

2.3. La sección italiana de la I.S.

Al mismo tiempo que se sucedían los hechos que acabamos de contar, se publicaba el primer y único número de la sección italiana de la I.S. (en adelante I.Z.). Aunque fue una “sección” que no ha sido muy estudiada dentro de los estudios

³⁶⁸ Para esta cronología, v. nota nº 365.

sobre los situacionistas, lo cierto es que los textos publicados en el único número que editaron son especialmente importantes por el papel que en ellos tenían los acontecimientos que acabamos de describir. La sección italiana de la I.S. entendió que, frente al mayo francés, la experiencia italiana mostraba un levantamiento proletario de una forma mucho más clara de lo que había sido la revuelta francesa (I.Z., pp. 98-99). Sin embargo, a pesar de la importancia que le dieron al “otoño caliente”, se centraron en el análisis de otros levantamientos sociales que estuvieron marcados por un rasgo que volverá a aparecer en la cuarta parte de esta investigación: el *crimen*. Para la I.Z., sucesos como los que ocurrieron en la localidad italiana de Battipaglia eran la constatación de que la verdadera revuelta revolucionaria siempre comenzaba bajo el aspecto del crimen (I.Z., pp. 80, 164). Para la I.Z., “la libertad es el crimen que contiene todos los crímenes” (I.Z., p. 92).

El 9 de abril de 1969 estalló en la pequeña localidad de Battipaglia una insurrección generalizada de todo el pueblo contra todo signo de poder tras saberse que se iban a cerrar la fábrica de tabacos y la de azúcar, dos de las explotaciones históricas del pueblo y de las que vivía la mayoría de la población. El cierre de estas fábricas significaba, por lo tanto, el aumento del desempleo y de la miseria de la casi totalidad del pueblo. Como protesta se convocaron manifestaciones que acabaron en enfrentamientos dramáticos con las fuerzas del orden. El asedio de los manifestantes derivó en un ataque generalizado contra la policía. Ésta disparó contra la muchedumbre, matando a dos personas. Los disparos de la policía se sucedieron durante toda la jornada, terminando el día con 200 heridos entre los manifestantes (de los cuales 100 por arma de fuego) y 100 entre los miembros de las fuerzas del orden. Al día siguiente, la gente volvió a salir a la calle, bloqueando ferrocarriles, carreteras y autopistas durante toda la tarde. Más de 3000 manifestantes ocuparon todo el pueblo; se quemaron más de 200 coches y el cuartel de los carabinieri fue asediado. El levantamiento terminó con un acuerdo para la reapertura de las dos empresas.

El análisis de los situacionistas italianos arroja varios elementos que hay que destacar. Uno de ellos es el aparente aislamiento de todos los pequeños conflictos que se iban produciendo por toda Europa y que, sin embargo, según la I.Z., apuntaban a una cierta convergencia en los modos y en los objetivos. Aunque acontecimientos como los de Battipaglia parecían reducirse a un mero conflicto laboral, sin embargo apuntaban a la destrucción de un dominio general del “espectáculo”. De este modo, pensaban que, bajo la apariencia de un conflicto circunscrito a unas condiciones sociales determinadas, la población de Battipaglia estaba ya ejerciendo la crítica en actos de la teoría situacionista, la crítica de la vida cotidiana (I.Z., p. 106).

Del mismo modo, fueron igualmente conscientes, como el resto de secciones de la I.S., de que la verdadera perspectiva revolucionaria era la perspectiva dialéctica de Hegel, en la cual cada identidad siempre tiende a superarse y a progresar dentro del continuo de la historia. Por este motivo, pensaba la I.S., el proletariado, al igual que el movimiento estudiantil, eran figuras determinadas dentro de la “sociedad del espectáculo”. Al superar ésta tenían que superarse también sus identidades, de tal forma que el obrero quería superar las condiciones sociales que le constituían como obrero, del mismo modo que el estudiante quería superar su condición de cliente privilegiado de la industria cultural (I.Z., p. 150).

A diferencia de otras secciones de la I.S., la sección italiana era especialmente optimista con respecto a la idea de que el recrudecimiento de la supervivencia produjera las condiciones para un movimiento que luchara contra ellas. No porque el resto de secciones no partieran de esta idea, sino porque veían que en países como Francia la supervivencia no había llegado al extremo de que pudiera crear las condiciones de su superación. Desde esta perspectiva, los situacionistas italianos vieron que Italia era el verdadero campo de pruebas de la revolución de la que venía hablando la I.S. en los últimos 10 años. La radicalidad de su rechazo a la sociedad espectacular era fruto de la conciencia más desarrollada del proletariado italiano de las condiciones invivibles de la supervivencia organizada. Frente al elemento

“idealista” que siempre se le ha atribuido a Mayo del 68, el “otoño italiano”, las revueltas Battipaglia, el nacimiento de la “autonomía obrera”, etc., eran la parte más salvaje, más radical de las formas de rechazo del espectáculo. La I.Z. no fue más que la conciencia de este rechazo radical al espectáculo (I.Z., p. 121)³⁶⁹.

Además de la aplicación de esa “teoría de la revolución” que acuñaron los situacionistas a su contexto, los italianos continuaron con algunas de las “buenas costumbres” del resto de secciones de la I.S. No sólo denunció las malas traducciones de los textos situacionistas en Italia, como las que hicieron de la *La société du spectacle* a cargo de la editorial De Donato (I.Z., pp. 161-167, 188-193) o la que apareció de *Banalités de Base* (I.Z., pp. 172-176). Además, incidieron en las críticas a ciertos elementos de la ideología revolucionaria de la época, en la línea de la crítica a la ideología burocrática soviética. En este sentido en *Dos bolcheviques, In Memoriam*, comentaron dos fragmentos de Lenin y Trotsky que servían para desmitificar a ambos personajes. El primero, porque en el texto reconocía que la conciencia de clase tenía que ser algo exterior a la lucha de clases, situando su origen en la ciencia burguesa. Por su parte, Trotsky ponía el acento en el peligro de las “desviaciones izquierdistas” en el seno de la Internacional Comunista (IC), tales como algunos radicales holandeses (Pannekoek) o los marineros de Kronstadt parecían representar (I.Z., pp. 169-171). Por último, no dejaron de practicar ese viejo “deporte situacionista” de denunciar a algunos “pro-situs” de reapropiación de las ideas situacionistas de una forma pasiva y “espectacular” (I.Z., pp. 181-188).

En resumen, podríamos decir que la sección italiana tuvo una cierta importancia dentro del conjunto de la Internacional Situacionista por dos razones:

³⁶⁹ Por eso, para los situacionistas italianos el capítulo más importante de *La société du spectacle* no era el primero sobre la separación consumada, sino el cuarto capítulo sobre *Le prolétariat comme sujet et comme représentation*, bajo la idea que tenía que ser el análisis del proletariado y sus posibilidades revolucionarias lo que era más urgente en el contexto italiano (I.Z., p. 166).

-Por un lado, por haber puesto el acento en las revueltas italianas como el momento verdaderamente práctico de la teoría crítica de la I.S.

-Por el otro, por haberle dado importancia a la cuestión del “crimen” como rasgo distintivo de todo levantamiento revolucionario. Este elemento es especialmente importante porque nos sirve para entender, y relacionar, formas actuales de conflictividad política con las propuestas de la I.S.

3. Recuperación de la teoría y práctica situacionista a través del nuevo espíritu del capitalismo

Después de haber explicado los aspectos más importantes desde el punto de vista teórico y práctico de Mayo del 68 y del “otoño italiano” es necesario ahora explicar en qué consiste esa “derrota” de los movimientos revolucionarios de la que venimos hablando durante toda la investigación. Si este concepto nos parece tan importante es porque, por un lado, forma el contexto en el que nos seguimos encontrando hoy, y, en segundo lugar, porque es el marco en el que la teoría y la práctica de la I.S. se nos revela como una clave para poder entender esta derrota en un sentido diferente al que le ha dado la Posmodernidad, esto es, no como la derrota *definitiva* de toda posibilidad de cambio social, sino como la derrota *histórica* de una cierta forma de concebir esa transformación social. A través de este concepto queremos defender otra de las tesis que venimos perfilando a lo largo del trabajo: el nuevo contexto social que se abrió después de las luchas de finales de los 60 no puede tomar al marxismo como la única clave interpretativa válida. Es a partir de los conceptos y de las prácticas de la I.S. que podremos entender cómo los procesos políticos actuales no revelan la imposibilidad de ciertas transformaciones sociales, sino que éstas no pueden tener al marxismo como su clave interpretativa. Nuestro contexto, que se abrió después de estas luchas descritas de finales de los 60, ha partido de las ganancias teóricas y prácticas de la Internacional Situacionista.

3.1. La *crítica artista* y su recuperación

Para analizar el aspecto más teórico de esta derrota de los movimientos revolucionarios de los 60 nos serviremos de los análisis de Boltanski y Chiapello, en especial de su noción de “crítica artista”. Con esta noción, han pretendido resumir todo el conjunto de críticas al capitalismo que hemos visto expresadas en las luchas parisinas e italianas. Como hemos visto, estas críticas fueron más allá de los límites de la crítica de la economía política del marxismo. Ponían en cuestión elementos que también han sido pilares básicos del marxismo, tales como el trabajo asalariado, el problema del tiempo de ocio, el urbanismo como técnica arquitectónica al servicio del control de la población, etc. Por lo tanto, por “crítica artista” tenemos que entender esa *nueva forma radical de crítica de la vida cotidiana* que se dirige tanto al capitalismo como a las deformaciones sustanciales del marxismo en el “socialismo real”.

Aunque la caracterización de “artista” parezca limitarla al ámbito de una crítica “estética”, lo cierto es que define perfectamente el hecho de que ha sido desde la esfera de la producción artística desde donde se han propuesto nuevas formas de vida cotidiana que han sido las que, en general, han servido para acumular fuerzas revolucionarias cualitativamente diferentes, esto es, nuevos modos de concebir la vida cotidiana de los sujetos que, necesariamente, han incidido en las luchas del movimiento obrero, aumentando el número y la consistencia de sus reivindicaciones y transformando esencialmente las formas de transformación social. Por este motivo, no debemos entender la “crítica artista” como si nuestra época fuera de una “estetización de la política”, en el sentido de que las reivindicaciones clásicas del movimiento obrero ya no tuvieran sentido porque el capitalismo ya las hubiese realizado, sino que esas aspiraciones se incluyen ahora en un marco más general en el que es la propia vida cotidiana y su transformación la que se sitúa como eje problemático, como tiempo y espacio que recuperar.

Del mismo modo, la noción de “crítica artista” parte de la conciencia de la esfera estética como un ámbito exclusivamente dedicado a la producción y reproducción de obras artísticas. Frente a lo que ha concebido el marxismo, y el propio Marx, la esfera estética, y la cultura en general, tal y como la I.S. supo ver, es el campo en el que la contemporaneidad se juega su futuro. Ya no es la producción industrial la esfera de expresión de las contradicciones sociales, puesto que este terreno, en el sentido de los análisis de SoB, ha perdido ya su carácter de principal aglutinador de conflictos. Los diferentes procesos que hemos vistos, los últimos enfrentamientos entre “capital” y “trabajo”, por decirlo en términos marxistas, han constituido los últimos coletazos de un modo de concebir las contradicciones sociales que ha sido superado por nuevas configuraciones políticas y económicas.

De la misma manera, esta transformación supone también el abandono de lo que podríamos llamar “jerga marxista” como el vocabulario con el que explicar esta nueva conflictividad. Los conceptos marxistas ya no describen aquello que querían describir dentro de la teoría de Marx. Como hemos ido analizando, el marxismo, desde un punto de vista general, describe procesos económicos, sociales, políticos que no terminan de encontrar un anclaje con los procesos inmanentes que podemos observar en nuestra contemporaneidad. Como hemos venido afirmando, esto no significa aceptar el discurso de la Posmodernidad, en el cual la idea de “fin de la historia” aparece en su versión más conformista, sino que implica la transformación tanto del vocabulario con el que explicamos el cambio social como de las nuevas realidades sociales desde la que esa transformación social es posible. Nuestro nuevo contexto es, en conclusión, el de la confirmación de que la “crítica artista” ha sido recuperada por el “nuevo espíritu del capitalismo”, consistente en toda una estrategia de recuperación del conflicto por parte de la “sociedad del espectáculo”.

3.2. El nuevo malestar

Boltanski y Chiapello parten de la idea de que los nuevos procesos sociales de descontento surgen, como hemos apuntado más arriba, de una nueva situación subjetiva que no corresponde con las diferentes teorías de la subjetividad formuladas anteriormente. El es *malestar*, su conciencia, la que anima una nueva situación de descontento radical que será la base inmanente, “pasional” en el sentido de los situacionistas, de las nuevas formas de contestación social y de crítica radical de la vida cotidiana. Este malestar crea una cierta situación de inquietud que ya no puede ser explicada desde la crítica de la economía política. En este nuevo contexto, el descontento, el malestar, se sitúa en un nivel mucho más radical, mucho más estructural en comparación con la situación del proletariado en las últimas décadas del siglo XX, de tal forma que, incluso allí donde el Estado del bienestar parecía haber ganado la batalla al movimiento obrero, el malestar se reproducía a través de otras fundamentaciones.

Para explicar esto recurren al concepto durkheimiano de “anomia”. La “anomia” es el debilitamiento de normas y convenciones que conducen a una disolución de los vínculos sociales. Estas normas han sido las seguridades que todo sujeto tenía hasta el momento en el que las condiciones socio-históricas que propiciaban esa sensación de seguridad han cambiado. Al perderse este tipo de sujeciones, de seguridades, se pierde también la esperanza en el futuro, puesto que éste aparece más inseguro que nunca. Dentro de este concepto de “anomia”, los autores destacan un elemento que podríamos entenderlo como el centro conceptual del mismo: el concepto de *vida auténtica*. Entienden que esta “vida auténtica” se identificaba en la época de formación del marxismo (mitad del siglo XIX) con una vida fragmentada en la que el principal objetivo era la autorrealización, es decir, la liberación de las potencialidades individuales; por el contrario, en la “sociedad del espectáculo”, esta “autorrealización” se ha convertido en una identificación absoluta con su trabajo, ya sea éste “trabajo asalariado” o “tiempo de ocio”. En definitiva, ¿a

qué se refieren con esta idea de “vida auténtica”? Al conjunto de potencias, fuerzas y pasiones que los situacionistas identificaban como lo contrario al “espectáculo”. Es aquí donde podemos conectar este concepto de Boltanski y Chiapello de “vida auténtica” con el reverso de la “sociedad del espectáculo”. Podemos entender que aquello que el “espectáculo” oculta es esa “vida auténtica” de la que hablan estos autores.

Uno de los indicadores de esa “anomia” que impide la realización de una “vida auténtica” es la relación entre la transformación del mundo del trabajo, en donde la precarización ha implicado una efectiva inseguridad, con la transformación del mundo afectivo, donde las relaciones personales se van caracterizando por una cierta superficialidad (relaciones más cortas, con menos implicación emocional, etc.)³⁷⁰. Sin embargo, lo paradójico de todo este proceso es que muchos de estos elementos vienen dados por la aceptación de ciertos elementos de la “crítica artista”, en especial el de la idea de “autonomía”. El nuevo espíritu del capitalismo ha interpretado esta categoría desde la idea del trabajador y no desde la identificación entre sujeto y trabajo. ¿Qué significa esto? Que esa nueva configuración capitalista ha reducido el sujeto al trabajador, de tal forma que la autonomía del trabajador ha acabado por situarse como la única autonomía posible. Por este motivo, la autonomía se ha materializado en flexibilización del mercado laboral. Por lo tanto, podemos decir que esta recuperación del concepto de “autonomía” por parte del nuevo espíritu del capitalismo traiciona sustancialmente los contenidos de la crítica artista de los años 60. En ella, se ponía en el centro la idea de un individuo liberado, tanto de la explotación del trabajo asalariado como de otras formas sociales de represión. La constricción de esas reivindicaciones al mismo campo del trabajo asalariado es una forma clara de recuperación que, sin embargo, ese nuevo espíritu del capitalismo ha conseguido hacer triunfar.

³⁷⁰ BOLTANSKI/CHIAPELLO, 2002, pp. 530-533.

3.3. Integración del discurso de la liberación en el capitalismo

La idea fundamental que se desprende de lo que acabamos de plantear es que el capitalismo ha integrado dentro de sí el discurso de la liberación, identificando su desarrollo con una mayor identificación dentro de él. Sin embargo, los autores ven que este discurso ya estaba integrado desde el comienzo mismo del capitalismo. El primer capitalismo aceptó la idea de la “autonomía” y de la “autorrealización”, provenientes de la Ilustración, favoreciendo el libre movimiento de información y de individuos, lo cual suponía la independencia de éstos de sus tradiciones y arraigos efectivos. De esta forma, el sujeto ya no estaba adscrito a un lugar determinado a través del linaje, sino que podía desplazarse libremente en busca de su “autorrealización” a través de un nuevo trabajo que le permitiera redefinir su nueva adscripción social.

Otro campo en el que la fijación y la obligatoriedad social desaparecen es con respecto a la adquisición de bienes y servicios. En ciertas sociedades pre-capitalistas funcionaba el *intercambio de dones*, regido por toda una serie de obligaciones, muchas de ellas no escritas, por la cuales era necesario siempre aceptar aquello que se ofrecía pero, a la vez, devolver algo del mismo valor³⁷¹. A diferencia de esto, en el primer espíritu del capitalismo la obligatoriedad desaparece. Los precios fijan el valor de las cosas, aunque no hay obligación de comprarlas si el precio no nos interesa. Este hecho, teóricamente, suponía una ventaja con respecto a la etapa anterior, en el sentido de que se ganaba una cierta “autonomía” con respecto a la obligatoriedad de la entrega de bienes y servicios. Sin embargo, esta nueva configuración supondrá una trampa: en el intercambio de bienes y servicios a través del precio de los productos se parte de una asimetría con respecto a la capacidad de los individuos de conseguir los

³⁷¹ Esta es la idea del “Potlatch” en los letristas. Desde esta posición ganada por la I.S. podrían establecerse comparativas entre la noción de “intercambio” que maneja el capitalismo y la misma noción que maneja esta “economía del don”, la cual nos podría abrir la perspectiva de formas alternativas de intercambio comercial que construyan lo común en lugar de destruirlo, basando toda actividad económica en la competencia y no en la cooperación.

bienes necesarios para garantizar la subsistencia³⁷². Esta autonomía ganada dentro del libre intercambio de bienes y servicios no tenía en cuenta la efectiva diferencia entre capas de la población por acceder a esos bienes, de tal forma que dicha libertad de mercado ocultaba la falta de libertad material de elección.

Según Boltanski y Chiapello, este primer espíritu del capitalismo es pronto contestado desde varias posturas, entre las cuales ellos destacan dos:

1. La primera crítica incide en las fuentes disciplinarias del capitalismo y duda de su capacidad para convertirse en fuente de liberación. El verse liberado del anclaje a una organización social determinada conlleva, sin embargo, el nuevo arraigo a la esclavitud de la disciplina de la fábrica, al tiempo de la jornada de trabajo que, lejos de garantizar una cierta “autorealización”, la hacen imposible. Por lo tanto, podemos entender el concepto de “autonomía” en el sentido de la ruptura con los lazos sociales y afectivos de un individuo, que lo atan, voluntariamente, a una organización social determinada para convertirlo en un comodín del sistema de producción, es decir, para convertirlo en “fuerza de trabajo”. Esta especie de “autonomía capitalista” continua siendo un dato constante dentro de la organización capitalista, sobre todo en lo que respecta al fomento de la movilidad laboral, es decir, cuando se fomenta que un trabajador tenga que dejar de vivir cerca de su familia, de su entorno, para trasladarse a un lugar de trabajo en el que la única referencia reconocible es su trabajo. De este modo, gran parte del trabajo asalariado actual, en especial los del mundo de las finanzas, implican la conversión del trabajador en una especie de “nómada posmoderno” que no puede, por falta de tiempo y espacio, crear lazos sociales duraderos, aumentando el sentimiento de soledad y desamparo, en definitiva, ahondando en ese malestar como condición de la subjetividad contemporánea. En resumen: *no se trataría de una autonomía de la vida afectiva de un sujeto, sino de una autonomía*

³⁷² BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2002, p. 537.

de los medios con los que garantizar su supervivencia.

Algo parecido ocurre con la promesa de acceso limitado a los bienes y servicios, inserta también en una promesa de victoria sobre la necesidad material. Sin embargo, esta promesa es también falsa por una razón principal: la relación entre el mercado de bienes de consumo y las necesidades subjetivas no es una relación objetiva, es decir, no se basa en la efectiva necesidad inmanente de un cierto objeto, sino que se trata de una relación basada en cierta manipulación y producción de las necesidades. Como ya hemos visto con Marcuse, el capitalismo en su etapa “espectacular” ha sido capaz de producir nuevas necesidades, no sólo relegando a un segundo lugar esas necesidades objetivas, sino produciendo otras que, aún no relacionadas con la supervivencia material, se han convertido en prioritarias. De este modo, no podemos seguir entendiendo el mercado como una relación entre el individuo que va al mercado a satisfacer una necesidad propia, por el contrario, el sujeto se inserta en el mercado ya habiendo sido producido para necesitar cierto conjunto de mercancías disponibles.

2. La segunda crítica va en una dirección opuesta y recae en la pregunta por el elemento colectivo. El capitalismo, según Boltanski y Chiapello, no es capaz de llegar a un cierto disciplinamiento por el que se puedan conjugar sin problemas las realizaciones de todos los miembros de una sociedad dada. Este elemento se convierte en un problema cuando las aspiraciones individuales se sitúan por delante de los propios límites que impone la necesidad colectiva. Para los autores, esto abre un problema importante: dentro de una cierta organización capitalista, ¿quiénes pueden llegar a conformar ese elemento colectivo dentro del capitalismo? ¿Qué actitudes pueden darse cabida dentro de él, y cuáles no? La pregunta por lo colectivo dentro de este análisis implica una conclusión clara para Boltanski y Chiapello: dentro de este tercer espíritu del capitalismo, aquellos que pueden formar colectivo son, paradójicamente, los que se identifican de una forma más o menos consciente con el propio capitalismo. La figura básica del modo de producción capitalista, el trabajador,

se identifica sólo lateralmente, ya sea a través de su aceptación o de su resignación con respecto a ciertas estructuras sociales. Sólo aquellas subjetividades que construyen el capitalismo pueden convertirse en aquellos que creen colectivo *dentro del capitalismo*. Los autores relacionan este análisis con la antropología de Durkheim, para el cual los instintos ilimitados de los individuos deben ser frenados en aras de la consecución de una sociedad en la que no reine el estado de naturaleza descrito por Hobbes. Sin embargo, esta idea de Durkheim está animada por una concepción de la que la primera crítica es respuesta: el disciplinamiento del capitalismo. Éste parte del hecho de que el individuo está en ese mencionado estado de naturaleza, debido al cual necesita un disciplinamiento para poder vivir en sociedad. Este disciplinamiento se entiende como la orientación hacia la producción. Por eso, es tan grave la figura social de aquel que no produce, del parado, del ladrón, porque es alguien que se beneficia de una organización social en la que no participa. Como hemos visto en la crítica del trabajo asalariado, el trabajo contiene no sólo la idea de mediación para la producción de valor añadido; contiene, también, un elemento de disciplinamiento social, de tal forma que el trabajo sirve como base para superar ese estado de naturaleza original.

Estas críticas, que podríamos situar todavía dentro de una visión marxista, tuvieron su respuesta a través de la instauración, después de la Segunda Guerra Mundial, del Estado del bienestar, con el cual se intentaba cubrir esa inseguridad en la vida laboral, y en la vida cotidiana en general, a través de la intervención del Estado en la economía. Sin embargo, las críticas de finales de los 60 y principios de los 70 destruyeron la legitimidad de Estado del bienestar, poniendo el énfasis en nuevas formas de explotación y de “inseguridad social” que el mismo Estado del bienestar había producido³⁷³. Hoy, sin embargo, nos encontraríamos en una época, la del

³⁷³ Desde esta perspectiva, resulta muy difícil entender cómo, todavía hoy, buena parte de la izquierda basa su discurso en la crítica que se hacía a lo que los autores aquí llaman “el primer espíritu del capitalismo”, puesto que el segundo espíritu ya sobrepasa con creces los diagnósticos de la primera

capitalismo en red (globalización) que ha incorporado esas críticas de los años 60 y 70. La pregunta ahora sería, otra vez, si es posible articular alguna forma de crítica a este tercer espíritu del capitalismo, cuando parece que, en la historia del desarrollo del capitalismo, todas las críticas han acabado por recuperarse e integrarse.

3.4. Autonomía recuperada

Aunque ya hemos apuntado a esa capacidad del capitalismo por recuperar ese concepto de “autonomía”, queremos ahora ahondar en este aspecto, al ser especialmente importante para la tesis que estamos defendiendo.

La autonomía individual que el capitalismo ha podido ofrecer se ha materializado a través de diversos mecanismos muy concretos y desplegados dentro del trabajo asalariado:

-Uno de ellos es la desaparición paulatina de los subsidios laborales, la cual produce que el trabajador se encuentre en una situación de autonomía forzada viéndose impelido a una especie de “libertad negativa”. Esta autonomía lleva a que el asalariado tenga que estar siempre pendiente de poder buscar otro tipo de proyecto, puesto que sabe que su trabajo es necesariamente transitorio.

-Otro mecanismo consiste en que las cualidades que se despliegan en el trabajo sólo son válidas en el propio trabajo, de tal forma que las equivalencias en formación no se dan entre puestos de trabajo de países diferentes, con lo que la posible movilidad del trabajador queda reducida en gran medida. La cualificación queda sustituida por las redes de contactos y amistades, fomentando una movilidad no basada en el mérito sino en el clientelismo.

-En tercer lugar, se da una correlación entre el aumento de la autonomía del trabajador y el aumento de responsabilidad. Esto implica que la autonomía se ve reducida a un aumento en la libertad dentro del trabajo a través de la escala en los puestos de mando. Esta transformación convierte la autonomía en libertad dentro de la actividad laboral. El problema aquí consiste en identificar la libertad del trabajador con el modo en que mejor pueda desarrollar su trabajo, es decir, que se equipara autonomía con éxito laboral. Esta recuperación de la autonomía dentro del mundo del trabajo implica, para Boltanski y Chiapello, la propia vigilancia de unos obreros a otros. Al transferirse la responsabilidad a los obreros de acciones que antes eran responsabilidad de mandos superiores, se crea una “disciplina de grupo”, en tanto que el rendimiento, y las sanciones o premios relacionados con la productividad, comienzan a ser ejecutados colectivamente. Al dar autonomía a los trabajadores en algunos campos de la producción, lo que se consigue es que éstos, que antes encontraban su unidad en la lucha contra el mando superior, ahora lo tengan que hacer entre ellos mismos, en cuanto que la unidad productiva ya no es el trabajador asalariado sino el grupo de trabajo³⁷⁴.

Desde estos análisis, podemos ver que el capitalismo juega con dos conceptos diferentes de liberación:

- El primero hace referencia a la independencia de una comunidad de otra que la oprime. Apunta a alienaciones específicas, tales como la alienación cultural. Sería, básicamente, el concepto de independencia que manejaría la teología de la liberación.

- El segundo es el que se contiene dentro de la “crítica artista” y que consiste en una superación de todas las formas de necesidad relacionadas con la pertenencia a

³⁷⁴ BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2002, p. 544.

un entorno social determinado. Hace referencia a alienaciones genéricas. Éste sería el concepto de liberación de los artistas parisinos del XIX, la experimentación con drogas que busca multiplicar la individualidad, la multiplicación de la identidad, etc.³⁷⁵

Aunque se pretendan separar analíticamente, los dos tipos de realización están unidas, como se puede comprobar en una cierta crítica feminista o en la misma crítica de Marx al modo de producción capitalista³⁷⁶. La relación entre estas dos formas de entender el concepto de “autonomía” consiste en que lo que se concede en un ámbito se limita en el otro, de tal forma que nunca puede llegarse a una efectiva realización de los dos ámbitos de liberación³⁷⁷. Boltanski y Chiapello ven en el trabajador contemporáneo un ejemplo de esta dialéctica: tiene la libertad de ir de un trabajo a otro, lo que podría ser visto como la libertad de poder ir más allá de las limitaciones que le impone su procedencia; sin embargo, a la vez, nunca puede tener la posibilidad de librarse del trabajo asalariado, con lo que su movilidad, su *nomadismo*, no se sitúa en el terreno de una decisión consciente, sino que se sitúa en la *necesidad*. Por esta razón, los autores afirman que el capitalismo posee una relación dialéctica con el concepto de “autonomía”, de tal modo que la posibilidad de realizar al mismo tiempo los dos tipos de liberación se torna falsa dentro de los límites del capitalismo.

Durante los años 60 y 70 se produjo un auge de la crítica a la “autonomía” en el segundo sentido que hemos visto. Esta crítica pudo desarrollarse en base a una liberación en el primer sentido del término: el trabajador podía llevar vidas cotidianas diferenciadas, a costa de no tener garantizada ninguna. El trabajador no podía elegir qué tipo de cotidianeidad quería llevar, sino que estaba abocado a ese *nomadismo* para poder garantizar su subsistencia. Lo fundamental aquí es tener en cuenta que, si el trabajador tiene un trabajo relativamente asegurado, esto repercute en su posibilidad de elegir una cotidianeidad diferente, es decir, afecta a su posibilidad de no ser más

³⁷⁵ Ibíd., pp. 546-547.

³⁷⁶ Ibíd., p. 547.

³⁷⁷ Ibíd., p. 548.

un trabajador asalariado. Sin embargo, si su supervivencia no está garantizada, y vive en una cierta precariedad, puede ir saltando de un trabajo a otro, lo cual le asegura una cierta “multiplicidad de identidades”, ninguna de las cuales, sin embargo, implica la realización del concepto de “autorealización”.

3.5. Crítica de la inautenticidad

3.5.1. Inautenticidad de la subjetividad

Como ya hemos apuntado más arriba, otro de los elementos fundamentales de la “crítica artista” es la cuestión de la *inautenticidad*: para Boltanski y Chiapello, el conjunto de relaciones sociales, el conjunto de gestos que hemos visto que están incluidos en la categoría de “cotidianidad”, conforman una vida falsa, inauténtica. ¿Qué significa esto? Para poder definir con más precisión esta idea, los autores la relacionan con una crítica de la estandarización y de la masificación.

La crítica de la “inautenticidad” se refiere a una crítica de la uniformización en el sentido de una crítica a la pérdida de diferencia entre los objetos y/o sus productores. Por un lado, todos los objetos producidos, todas las mercancías podríamos decir, se parecen cada vez más entre sí, llegando a ser completamente indiferenciables las unas de las otras. El mismo proceso ocurre con respecto a la subjetividad. Los sujetos se parecen cada vez más entre sí, su diferenciación cada vez queda más oculta. Al existir una cantidad de objetos similares, piensan los autores, los usos de esas mercancías se estandarizan igualmente. Con ello, lo que se pierde es la capacidad de diferenciación que comporta teórica y prácticamente la noción de “individualidad”. Boltanski y Chiapello ven, otra vez, dentro del ámbito del trabajo un campo paradigmático de este tipo de relaciones: en él, un trabajador puede ser sustituido por otro en cualquier momento. Todos los trabajadores acaban por igualarse los unos a los otros.

Desde el punto de vista más teórico, los autores ven en ciertos discursos filosóficos la tematización de este problema. Ven en la filosofía de Heidegger y en su distinción entre “vida auténtica” y “vida inauténtica” la tematización de este problema. Para Heidegger, la “inautenticidad” está marcada por el “se”, por el abandonarse a la “charla” y el dejarse determinar por otros, mientras que la “autenticidad” sería el proyecto heideggeriano de afrontar la responsabilidad propia en el mundo³⁷⁸. También ven en la filosofía de la *Frankfurter Schule* un diagnóstico semejante, revestido éste de un cierto lenguaje marxista. La “inautenticidad” se basa, en este caso, en crítica de la masificación, donde el sujeto pierde su capacidad de diferenciarse, de individualizarse³⁷⁹. También en Marcuse podemos ver desarrollado el tema de la “autenticidad”, sobre todo en su obra *One Dimensional Men*. En esta obra, este análisis está mediado por la temática de los instintos reprimidos, de tal forma que el individuo moderno aparece reducido a una cierta unidimensionalidad en tanto dichos instintos son intercambiables con el resto de sujetos, de tal forma que se crean sociedades igualadas desde un punto de vista instintivo. Por este motivo, la *Frankfurter Schule* pone el acento en la cuestión de la industria cultural como esfera en la que la volición queda identificada con los contenidos de la propaganda³⁸⁰.

Frente a esta demanda de individualidad por parte de un cierto discurso filosófico, el capitalismo supo reaccionar asumiendo esta crítica y produciendo una respuesta a través de la mercantilización de la experiencia, es decir, a través de la búsqueda, y producción, de prácticas y productos que pueden responder a esa

³⁷⁸ Ibid., p. 554. En esta página se encuentra el resumen de lo que podría ser una lectura de *Sein und Zeit* desde un punto de vista político-social en términos de crítica de la sociedad masificada en relación con la distinción entre *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*, concibiendo la subjetividad como una “autenticidad”, un “ser fiel a sí mismo” que se disolvería en las sociedades masificadas.

³⁷⁹ *Dialektik der Aufklärung* sería un modo diferente de concebir la crítica de la inautenticidad de la sociedad del segundo espíritu del capitalismo. Por tanto, se podría hacer una lectura paralela entre *Sein und Zeit* y la *Dialektik der Aufklärung* desde esta perspectiva de la crítica de la inautenticidad.

³⁸⁰. Por tanto, se podría llevar a cabo un estudio de la denuncia de la *inautenticidad* (*Unselbständigkeit*) como hilo conductor de la filosofía europea durante buena parte del siglo XX, sobre todo en Adorno, Benjamin, Horkheimer, Heidegger y Marcuse, demostrando así no sólo las similitudes entre ambos resultados teóricos, sino una preocupación común con respecto a la cuestión de la masificación y de la tecnificación.

necesidad de diferenciación que surge de la crítica de la “inautenticidad”. Aquí vuelve a surgir la importancia del “fetichismo de la mercancía” como concepto clave en toda esta investigación: es a través de la mercancía como toda la crítica de la “inautenticidad” se ve reducida y apropiada por el capital. La demanda de individualidad y la crítica de la masificación se ven recompensadas por la aparición de mercancías que, teóricamente, tenían que colmar esas ansias de individualización³⁸¹. Pero no sólo se mercantiliza la experiencia. También queda mercantilizadas las relaciones sociales, en tanto que los servicios que se prestan dentro del mundo del mercado son servicios que incluyen un tipo de relación personal determinada, la cual siempre quiere vender una cierta confianza, belleza, o cualquier otro elemento que haga más deseable la relación social y que, a la vez, elimine el hecho de que esa relación social está basada, esencialmente, en el intercambio comercial³⁸².

Boltanski y Chiapello explican el proceso por el que esa crítica de la “inautenticidad” se convierte en mercancía, lo cual supone un análisis que nos sirve para entender la materialización de una crítica filosófica. Para estos autores, la operación de creación de nuevos productos supone varios elementos. Uno de ellos es la búsqueda de lo que llaman “yacimientos de autenticidad”, esto es, la búsqueda de nuevas tendencias, de nuevas experiencias que se puedan convertir en nuevos servicios, mercancías, etc. Es en la industria cultural donde se desarrolló este proceso de un modo más definido. En esta industria fue donde empezaron a crearse tendencias, modas, tan efímeras como rentables, en las que la necesidad de nuevas experiencias quedaban convertidas en nuevas mercancías. Dentro de esta industria los autores sitúan también el auge del turismo como venta de nuevas experiencias, que lleva, incluso, a la aparición de las ciudades mercancías (New York, Berlin, etc.)³⁸³. Además de los “yacimientos de autenticidad”, aparecen los estudios de *marketing* que intentan hacer aparecer las mismas mercancías estandarizadas como

³⁸¹ BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2002, p. 557.

³⁸² *Ibíd.*, p. 558.

³⁸³ *Ibíd.*, p. 561.

mercancías diferenciadas, auténticas. La intención es crear un producto en el cual se pueda identificar una diferencia, en el que se puedan vislumbrar pequeñas modificaciones con las que suplir la ilusión de que se está dando una respuesta diferenciada a un consumidor diferenciado.

Sin embargo, Boltanski y Chiapello piensan que este intento de mercantilización de la crítica de la “inautenticidad” decepciona en su objetivo. Estos productos se sitúan en un momento paradójico: pretenden situarse fuera de la esfera mercantil, puesto que son productos “auténticos”, es decir, que no quieren aparecerse como meros “productos” sino como “experiencias”; a la vez, en cuanto que son productos y mercancías que se rigen por unas ciertas leyes mercantiles y que, por lo tanto, tienen que introducirse en esa esfera. En definitiva, lo que se consigue cuando nos acercamos a este tipo de productos es una percepción de “falsa autenticidad” de estos elementos. No existe “autenticidad” en ellos porque, en cuanto productos, en cuanto mercancías, no pueden dejar de ser vistos como mera mercantilización de una experiencia determinada. Un ejemplo de este desengaño de la mercancía “auténtica” lo podemos ver en la aparición relativamente creciente de todo un conjunto de mercancías “ecológicas”. Cuando el capitalismo supo ver que existía una cierta demanda de una experiencia diferente de la naturaleza, basada en la interacción y no en la explotación, en un sentido cercano a la “técnica de la alianza” de Bloch, aparece todo un conjunto de mercancías que pretenden ser la ejemplificación de esa nueva relación con la naturaleza. Así, aparece una suerte de “capitalismo verde”, de tal forma que comienza a ser algo relativamente usual la inversión en energías renovables, productos alimenticios no modificados genéticamente, etc. De este modo, lo que era una crítica al modo de producción capitalista y a sus consecuencias desastrosas para el conjunto del medio ambiente acabó por convertirse en un conjunto ingente de mercancías que venían a materializar esa demanda de “autenticidad”, en este caso en relación a un discurso

ecologista³⁸⁴.

3.5.2. Inautenticidad del mundo burgués

Como estamos viendo, la crítica de la “inautenticidad” del mundo burgués fue recuperada por el mismo capitalismo a través de los mecanismos que acabamos de describir. ¿Qué ha implicado este hecho para la crítica de la “autenticidad”? Si Mayo del 68 quiso ser la materialización de la crítica de la inautenticidad, y los mecanismos de recuperación que acabamos de describir fueron la respuesta por parte del capitalismo, ¿es posible seguir manteniendo un concepto de “autenticidad” similar al que produjo el mundo burgués? Boltanski y Chiapello entienden que después de las derrotas prácticas del mayo parisino y del otoño italiano ciertos discursos filosóficos intentaron deconstruir, desmontar, criticar el concepto burgués de “autenticidad” que había servido de base para la “crítica de la autenticidad”³⁸⁵.

De entre los discursos filosóficos que han convertido el concepto de “autenticidad” en una mala base de crítica al capitalismo, los autores destacan a Bordieu, Derrida y Deleuze. En el caso de Bordieu, los autores ven que su filosofía ha desvelado un criterio de aristocratismo que se oculta en la crítica de la masificación, es decir, una especie de subjetivismo, cuyas raíces podemos encontrar en Sartre, y que no tiene en cuenta las condiciones sociales y económicas de una vida “auténtica”. Bourdieu ve esta abstracción del concepto en la mencionada distinción de Heidegger entre “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) e “inautenticidad” (*Uneigentlichkeit*), la cual, piensa Bourdieu, está relacionada con un cierto desprecio a las masas de trabajadores industriales. Por último, Bourdieu habría visto la crítica hecha en términos estrictamente estéticos el disfraz para enmascarar un elitismo basado en la capacidad de unos para descifrar lo sublime del arte, frente a aquellos que no poseen esas capacidades.

³⁸⁴ Ibid., p. 566.

³⁸⁵ Ibid., p. 571.

Por su parte, según Boltanski y Chiapello, Derrida deconstruyó la oposición metafísica entre voz y escritura (*De la Grammatologie*), relativizando la cuestión de la presencia del objeto mentado por un fonema determinado, de tal forma que aquello de lo que se habla no está presente nunca cuando se pronuncia la palabra que lo designa. Al poner en paréntesis la importancia dada al elemento fónico, y desplazando esa importancia a la escritura, al grama, la verdad aparece ya siempre como algo diferido, contingente y, por lo tanto, no directamente cognoscible. Se eliminaría, así, la posibilidad de acceso de la “autenticidad” de la verdad, desplazaba en este caso por la reducción de la verdad al grama, al trazo material. La “autenticidad” aparecería así como un concepto dependiente todavía de una concepción de la verdad metafísica³⁸⁶.

Por último, los autores ven en el Deleuze de *Différence et répétition* el cuestionamiento de la idea de la *representación* con respecto a un objeto dado, dicho en otros términos, pone en cuestionamiento la idea de *adecuación* entre objeto y representación. Ya no es posible hablar de la adecuación ideal entre el objeto real y su representación correspondiente, de tal forma que sólo nos queda hablar de simulacros. Ya no podemos hablar de copias, ni de modelos y copias originales. Del mismo modo, ya no podemos representarnos una vida auténtica. La posibilidad de una representación de la “autenticidad” se elimina de este modo.

¿Cuál es el efecto de estos discursos críticos con la idea de la inautenticidad? La falta de fundamento de la crítica de la “inautenticidad”. ¿Qué se le puede oponer a la crítica de la inautenticidad? ¿Desde dónde se puede establecer la crítica si ya no es posible hablar en términos de “autenticidad”? Los autores observan que esta idea ha sobrevivido a las críticas de ciertos discursos de la filosofía posmoderna en un ámbito ciertamente sorprendente: el mundo de los negocios. En esta esfera, la “autenticidad” sobrevive en términos de una cierta honestidad personal en la que se intenta ocultar que el objetivo último de la relación social es la búsqueda de

³⁸⁶ Ibíd., pp. 574-575.

beneficio. Por lo tanto, la “autenticidad” funcionaría aquí como valor positivo en un sentido ciertamente distorsionado al que hemos podido ver en la “crítica artista” pero que, sin embargo, conserva ese elemento de no artificialidad, de honestidad, de superación del simulacro.

3.6. Superación de la dialéctica del tercer espíritu del capitalismo

Vistas todas las contradicciones y problemas internos a la categoría de “crítica artista”, los autores formulan toda una serie de preguntas que, en cierto sentido, son las nuestras: ¿puede quedarse la “crítica artista” reducida a una denuncia de cierta falta de libertad personal en términos de “autodesarrollo”? ¿O debe instalarse en una actitud aristocratizante para la cual el nihilismo es su rasgo distintivo? Boltanski y Chiapello ensayan la formulación de algunos elementos con los que hablar todavía de una cierta liberación a través de lo ganado en el análisis de la crítica de la “inautenticidad”. Destacan tres elementos principalmente:

- Frenar el ritmo de las conexiones, es decir, no temer caer en la exclusión. Esto significa que, en una sociedad en donde la subjetividad está siempre conectada al mundo, en donde cada subjetividad no puede sobrevivir sin estar conectada al conjunto de la sociedad, el sujeto tiene que perder el miedo a no estar integrado en ella, a no formar parte de esa red de relaciones sociales que conforman tanto su vida profesional como su vida personal.

- Posibilidad de una cierta estabilidad identitaria, rehuyendo de la necesidad de tener que adaptarse a situaciones muy concretas en momentos muy diferentes. Con esto, los autores se refieren a la necesidad de ofrecer resistencia al proceso de adaptación que hemos visto relacionada con el concepto de “autenticidad”. Si éste implicaba la continua producción de novedades en la que la subjetividad se veía inserta como respuesta capitalista a la crítica de la identidad, Boltanski y Chiapello

optan por subjetividades que resistan esta necesidad de adaptación, a través de identidades fuertes, no maleables por criterios exteriores.

- Finalmente, y en tercer lugar, limitar la extensión de la esfera mercantil, en especial la mercantilización de ciertos contenidos necesarios para el libre desarrollo de cualquier comunidad humana. Esta “desmercantilización” podría llevarse a cabo, según los autores, de dos modos diferentes: por un lado, a través de una crítica social para la que existiría una cierta cantidad de bienes que no convendría poner en el mercado); por otro lado, aquella que haría una cierta “crítica artista” que consistiría en denunciar la mercantilización de ciertos bienes en términos de “desnaturalización”, es decir, de “alienación”, en el sentido estricto de despojarlos de su propia naturaleza. Desde esta crítica se estaría haciendo un reconocimiento del valor “en sí” de cada uno de los bienes que no serían susceptibles de mercantilización.

Aunque estas propuestas de la obra de Boltanski y Chiapello apuntan en una dirección emancipatoria, sin embargo no consiguen ser suficientes para articular un proyecto de transformación de la vida cotidiana que parta de los contenidos de esta crítica de la “autenticidad” y que, a la vez, conserve los aspectos más sugestivos de la Internacional Situacionista. Por lo tanto, en la próxima sección, cuarta y última de esta investigación, intentaremos dar respuesta a esta pregunta: ¿se puede revitalizar la “crítica artista” después de la recuperación que ha hecho el capitalismo de algunos de sus conceptos clave? *¿Es posible una recuperación de la recuperación?*³⁸⁷.

4. Post-situacionismo

A la descripción de esta “derrota” desde el punto de vista más teórico, queremos ahora añadirle un breve análisis de toda una serie de grupos de activistas

³⁸⁷ Ibíd., pp. 527-528.

dentro del campo del arte y de la cultura que, en los últimos años de la I.S. y tras su disolución, aparecieron en diferentes lugares de las sociedades del capitalismo avanzado. Estos grupos representan el declive de las ideas de la I.S. desde el punto de vista práctico. Hemos querido situarlos después del análisis de los elementos teóricos de la crítica del “tercer espíritu del capitalismo” y después del análisis del mayo parisino y del otoño italiano porque así podemos entender mejor en qué sentido estos grupos representan el declive definitivo de aquellas ideas y prácticas de la I.S. justo en el momento en que las condiciones sociales ya estaban siendo transformadas. Estos grupos son los que se conocen como los “pro-situs”. De entre ellos, algunos destacan por su importancia en el desarrollo de los fenómenos culturales que surgieron en los 70 como “reacción” al militatismo de la I.S.

4.1. *King Mob*, el Partido del diablo

King Mob fue un grupo de agitación teórica y práctica que se desarrolló en Inglaterra en los últimos años de la década de los 60. El nombre de este grupo procede de las conocidas como “revueltas de Gordon” que tuvieron lugar en Inglaterra en 1780, en las que muchos católicos fueron asesinados, los cuales fueron reivindicados como “King Mob” (“el rey de la muchedumbre”). King Mob nació de la sección inglesa de la Internacional Situacionista como una de las decenas de pequeñas organizaciones que emergieron al calor de su influencia. Sus textos, publicados en su revista homónima, trataron temas afines al “situacionismo” como la “muerte del arte”, el nihilismo en un sentido cercano al de Nietzsche, el nacionalismo negro como movimiento revolucionario, la esquizofrenia y la delincuencia como actos de “resistencia”, la crítica al movimiento hippie y la crítica al *rock and roll* como instrumento de liberación. El tratamiento de estos temas sorprende por la lucidez y profundidad de sus análisis, rasgo éste completamente novedoso en los grupos no académicos de la época.

En el caso de *King Mob*, esa base “situacionista” se unió a una tradición de lo que podríamos llamar “vandalismo callejero” que, lejos de servir como freno a una teoría-práctica lúcida con los hechos contemporáneos, le dio un carácter mucho más acorde con la realidad inglesa del momento. Las condiciones de la sociedad inglesa no eran las condiciones sociales francesas. La diferencia en este punto con la “central” situacionista fue tan importante que se convirtió en el motivo para la expulsión de la sección inglesa de la Internacional Situacionista. Sin embargo, y aunque pensemos que King Mob pudo ser sólo un grupo callejero, una *gang*, fácilmente identificable con algún tipo de “tribu urbana”, lo cierto es que tanto sus escritos, abundantes para su corto espacio de existencia, como sus actividades, distan mucho de ser simple violencia literaria o mero vandalismo callejero.

Son muchos los elementos que hay que reseñar de la experiencia política de *King Mob*. El primero tiene que ver con su imagen, con su tarjeta de presentación en la sociedad. Lejos del halo de grupo intelectual hiper-politizado, y mucho más allá de la tradicional imagen de vanguardia proletaria, *King Mob* hacía constantes referencias al pasado maldito de Inglaterra, exaltando figuras como la de *Jack the Ripper*. Este gesto era pionero en el uso de símbolos odiados por una sociedad como forma de llamar la atención, como forma de escándalo, tal y como dadaístas o surrealistas habían llevado a cabo algunas décadas antes. A la vez, era el gesto inmediatamente anterior al uso de la parafernalia nazi por parte de los punks, ya presentes en las calles inglesas. La referencia al mal, a lo maldito, en las que se incluía su autodenominación como *party of the devil*, son el reflejo del deseo de escandalizar a una sociedad inglesa fácilmente impresionable. No hay que olvidar que, igual que los situacionistas, *King Mob* dotaban de contenido político al escándalo. El objetivo no era sólo ofrecer nuevos espectáculos más radicales, sino que, partiendo del análisis marxista de la “alienación”, buscaban una transformación política operando en el campo cultural.

Otro de los rasgos más destacados de *King Mob* fue su ejemplificación práctica de la superación del marxismo convertido en ideología. Uno de los medios con los que llevaron a cabo este proyecto fue a través de su propia forma de organización.

Frente a la estructura del partido revolucionario, que había quedado fijada desde Lenin, y frente al papel del sindicato, se creó la figura del “grupo de afinidad”: pequeños grupos en los que los lazos de unión no eran lazos basados en una “conciencia de clase”, sino lazos de afinidad personal, lo cual incluía afinidades de tipo político. Esto creó una compenetración mucho más grande dentro de cada grupo que la tradicional del Partido, en donde la masa informe se confundía y se intercambiaba gracias al anonimato del sujeto con respecto al movimiento.

A la vez que desarrollaban esta teoría-práctica crítica respecto al marxismo, producían una serie de textos orientados a una crítica de la cultura como ámbito en el que se ejemplificaban las contradicciones políticas de la sociedad contemporánea. En este contexto, hay que destacar varios puntos. Uno de éstos era la idea de la “muerte del arte” como concepto que quería denunciar el panorama artístico de los años 60. Igual que la I.S., *King Mob* afirmaba que el arte ya no podía comunicar nada esencialmente nuevo. Lo que le quedaba era empezar su lenta descomposición, para lo cual se amplió indefinidamente su campo de acción, gesto éste que, antes que suponer una liberación de la esfera estética, era el síntoma de la inclusión de lo artístico dentro del mundo de la mercancía.

Dentro de esta crítica se incluía un elemento novedoso: la crítica al “rock and roll” y a la cultura pop. Lejos de servir como instrumento de cambio social, como catalizador de instancias críticas, *King Mob* supo ver ya en los grandes festivales de música, en la aparición de la *rock star* (Beatles, Rolling Stones) el síntoma de una progresiva recuperación por parte del capitalismo de *apropiarse* de energías que, antes, servían a la causa de la emancipación. Por todo ello, formularon una crítica que podríamos denominar como “contracultural”, y cuyos rasgos más característicos veremos más adelante.

4.2. Black Mask/Motherfuckers

Los *Black Mask/Motherfuckers* fueron la respuesta americana a *King Mob*. Constituidos de los restos de lo que pudo ser la sección americana de la I.S., trataron todos los temas clásicos que tanto *King Mob* como los situacionistas ya habían tratado³⁸⁸. La principal aportación es la de un cierto *hooliganismo* que los convirtió, junto a *King Mob*, en la parte más “callejera” de todos los grupos que surgieron a la sombra de la I.S. Sus textos se ocupaban de temas como la guerra de Vietnam, la perspectiva de la totalidad en la lucha contra el capitalismo³⁸⁹, sus relaciones con otras organizaciones revolucionarias de la época como *Heatwave* o *Rebel Worker*³⁹⁰ o el análisis sobre la clase trabajadora. Para los *Motherfuckers*, ésta era sólo una categoría de la economía política, mientras que el proletariado era su “conciencia de clase”, demostrando así la influencia que tuvieron los *Manuskripte* de 1844 de Marx en los análisis de cierto corte marxista no ortodoxo³⁹¹.

Sin embargo, los *Motherfuckers* son uno de los mejores ejemplos de recuperación de las potencias revolucionarias de los años 60. Tras sólo un par de años de actividad frenética, acabaron convirtiéndose en una especie de comunidad mística muy cercana al hippismo que llevó a algunos de sus miembros, como a su figura principal, Ben Morea, a abandonar la civilización e irse a las montañas a convivir con los nativos americanos.

³⁸⁸ Sobre el juicio de la I.S. sobre *Black Mask*, v. Cor. Vol. 0, Carta de Guy Debord a Christopher Gray y Donald Nicholson-Smith, 25 de noviembre de 1967; Cor. Vol. 0, Carta de Guy Debord a la sección inglesa de la I.S., 14 de diciembre de 1967. Además, las cartas que le enviaron al propio Ben Morea, la figura más destacada de los *Motherfuckers*. V. Cor. Vol. 0, Carta de Guy Debord a Ben Morea, 5 de diciembre de 1967; Cor. Vol. 0, Carta de Guy Debord a Ben Morea, 21 de diciembre de 1967.

³⁸⁹ ROCHA, 2009, pp. 95-96.

³⁹⁰ *Ibíd.*, pp. 97-98.

³⁹¹ *Ibíd.*, pp. 200-201.

4.3. *Diggers*

Paralelamente a la actividad de los *Motherfuckers*, en la costa Oeste de los Estados Unidos surgieron los *Diggers*. Nacidos del ambiente hippie de la ciudad de San Francisco en torno a 1967, fueron un colectivo de activistas que con un nivel de politización mucho mayor que el del movimiento hippie. Si bien éstos dedicaban su actividad al *free love* y al consumo de drogas como formas de liberación mental, grupos como ellos o los *Motherfuckers* se dedicaron a desarrollar prácticas concretas de transformación de la vida cotidiana³⁹². Tomando como antecedentes a los campesinos comunales ingleses del siglo XVII³⁹³, para quienes la comunalidad de la tierra y de los utensilios para el trabajo era la base de una sociedad libre, los *Diggers* adoptaron la filosofía del “*it’s free because it’s yours*” (“es gratis porque es tuyo”). Esta filosofía implicaba la idea de que la mayoría de objetos y mercancías que son necesarios para llevar una vida cotidiana digna no tenían que ser adquiridos a través de su compra sino que podían ser tomados directamente en tanto que todo objeto producido es siempre el resultado de una *producción social*. De este modo, los *Diggers* llevaban a cabo una reapropiación de los elementos necesarios para garantizar la supervivencia de una forma directa, no mediada por el mercado³⁹⁴.

Una de sus acciones más destacadas y provocadoras fue la del *free money* (campana de dinero gratis). Durante una función de teatro callejero en el barrio de Haight-Ashbury, centro de operaciones del grupo, repartieron dinero gratuitamente como una forma de facilitar a la gente del barrio el acceso a una vida gratuita. Otra de sus acciones fue la creación de diversas *free stores* en las que cada cual podía dejar un objeto que ya no quisiera usar y, a cambio, podía llevarse otro objeto, de tal forma que las tiendas eran un punto de encuentro de lo que más tarde Hakim Bey ha

³⁹² Para una contextualización del ambiente de San Francisco a finales de los '60, v. ZIMMERMAN, Nadya; *Counterculture Kaleidoscope. Musical and Cultural Perspectives on Late Sixties*. The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2008.

³⁹³ GAILLARD, 2010, pp. 76-77.

³⁹⁴ *Ibíd.*, p. 83.

llamado “economía pirata”, consistente en la garantía de la subsistencia a través del consumo de los objetos que la sociedad ya no quiere³⁹⁵.

Además de la cultura *free*, los *Diggers* desarrollaron un modo de acción bastante original: el teatro callejero. A través de un teatro concebido como guerrilla cultural intentaron transformar todos los marcos de referencia de la vida cotidiana. La destrucción de la barrea entre la teatralidad y la vida cotidiana se rompía con actos como los del *free money*: al introducir un elemento real en la acción teatral del espectáculo, en su sentido literal, dejaba de aparecer como algo separado para convertirse en una herramienta de crítica y transformación social. La adopción de esta perspectiva comunitaria les llevó a adoptar una cierta identidad múltiple caracterizada por el anonimato. Las identidades personales desaparecían bajo la necesidad de la ayuda mutua como forma de organización social. En este sentido, esta estrategia de los *Diggers* avanzó el papel que la identidad colectiva, el anonimato en último término, tiene en la conceptualización de las nuevas formas políticas de nuestra contemporaneidad³⁹⁶.

Además de esto, los *Diggers* no dejaron de desarrollar ciertos elementos de la cultura hippie que serían los que les llevarían a su fracaso en cuanto grupo revolucionario. Uno de ellos fue la experimentación con drogas. Una forma de canalizar el interés que tenían los *Diggers* en el uso de las drogas como forma de experimentación mental y social fue la creación del *Invisible Circus*, que consistía en fiestas de tres días de duración en las que se invitaba a todo aquel que quisiera participar a experimentar con drogas, sobre todo con el LSD, y a liberar la mente de todo tipo de prejuicios adquiridos³⁹⁷. Sin embargo, la experimentación con drogas

³⁹⁵ *Ibíd.*, 2010, p. 195.

³⁹⁶ *Ibíd.*, p. 91.

³⁹⁷ Estas fiestas tuvieron como lema una consigna que luego se haría muy famosa: *do it!*, usada posteriormente por la firma Nike. Esta reapropiación es el ejemplo perfecto de cómo las ideas de la I.S. han sido totalmente recuperadas por la industria cultural y por la industria de la publicidad y del marketing. La llamada a “vivir la vida”, a cumplir todos los deseos que no han podido ser satisfechos en la sociedad actual, se ha convertido en la base ideológica de la mayoría de los slogans de la industria publicitaria.

convirtió el barrio de Haight-Ashbury en el lugar de moda del hippismo de la costa Oeste a finales de los años 60. Esto hizo que el barrio fuera perdiendo su lado más revolucionario y original para convertirse en un barrio de adictos a todo tipo de drogas y en gente que no tenía ningún interés por un cambio revolucionario de sus propias vidas cotidianas. San Francisco acabó por convertirse en la pesadilla de la contracultura, una ciudad llena de gente que sólo buscaba el próximo *trip*. En ese momento, los *Diggers* cambiaron su nombre por el de *Free City Collective* con la intención de seguir manteniendo una cierta postura contracultural y para poder desmarcarse de la moda hippie de San Francisco. En este contexto, realizaron algunas de sus acciones más críticas con el propio movimiento hippie. Una de ellas fue la del “funeral hippie”, en la que algunos activistas *diggers* se pasearon por todo San Francisco con lo que, decían, era el cadáver del último hippie³⁹⁸. El simbolismo de esta acción estaba claro: expresar el hecho de que el movimiento hippie había dejado de ser un movimiento de amenaza a los valores culturales dominantes para convertirse en un movimiento de experimentación con drogas y de escapismo respecto a la miseria de la propia vida cotidiana.

Otro de los elementos que provocaron su decadencia fue su relación con un cierto tribalismo, justo en el momento en que el hippismo se convirtió en un callejón sin salida. Del mismo modo que los *Motherfuckers*, los *Diggers* entendieron que la evolución lógica de la vida en comunidad estaba en relación con las formas de vida de los antiguos pobladores indios. Por eso, los *Diggers* que quisieron continuar con un cierto proyecto social de vida comunitaria huyeron a las montañas para establecerse allí en organizaciones comunales a través de las cuales poder mantener un cierto equilibrio con la tierra³⁹⁹.

³⁹⁸ GAILLARD, 2010, p. 155.

³⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 161, 167.

4.4. Contracultura y subcultura

Tanto *Black Mask* como *King Mob* o los *Diggers* intentaron llevar a la práctica el concepto de “cultura” que habían desarrollado los situacionistas durante toda la historia de su actividad. Este concepto, caracterizado por una crítica a la industria cultural como esfera de organización de los contenidos culturales, quiso llevarse a la práctica a través de las técnicas que hemos examinado más arriba. Sin embargo, tras la derrota del mayo francés y del otoño italiano el proyecto cultural también fue recuperado. La estrategia, dentro del contexto de un pensamiento y una práctica estériles para la transformación social, fue la de crear otra cultura paralela a la “oficial”, bajo la idea de que ésta no podía transformarse ni sustituirse. Es así como nació la subcultura y, posteriormente, la contracultura.

La subcultura fue el intento de crear una cultura más allá de la tradición, de crear nuevas formas de cultura más allá de ciertos valores establecidos. Ya desde el principio la subcultura se diferenció de lo que luego sería la contracultura en que la primera no nació como una negación de la cultura establecida. La subcultura fue sólo la huida de la esfera cultural tradicional para crear otra esfera separada pero no necesariamente amenazante con respecto a los valores tradicionales⁴⁰⁰. La subcultura, o subculturas, puesto que existieron muchas y de muy diversos tipos, siempre estuvo asociada al comportamiento desviado, a la locura, a la enfermedad mental. No es que las subculturas fueran el lugar en el que los enfermos mentales encontraban su lugar, sino que el comportamiento extraño que demostraban aquellos que formaban parte de ellas era visto como el comportamiento de un enfermo, de un loco, como el de un inadaptado que no podía, o no quería, insertarse en la “vida normal”⁴⁰¹. La subcultura expresaba la decadencia de una época, principios de los años 70, que no dejaba otra salida que el comportamiento desviado como forma de expresión de una disconformidad ciertamente racional. Fueron la expresión de una cultura que ya no

⁴⁰⁰ ROCHA, 2008, p. 10-11.

⁴⁰¹ *Ibíd.*, p. 29.

podía expresar nada nuevo. La subcultura vino a dar luz, también, a la necesidad de reformar una cultura que había llegado a convertirse en la mera repetición de lo mismo. En esta reforma, la cultura tradicional se benefició de la aparición de nuevas formas de expresión cultural con contenidos nuevos. Éste es uno de los elementos más importantes del fenómeno: lo que en un principio empezó siendo una muestra del deseo de huir de la vida cotidiana, acabó por *recuperarse* en cuanto cultura normalizada.

Uno de los mejores ejemplos de esto fueron los *teddy boys*, los cuales fueron, en un primer momento, expresión de una rebeldía inconformista, acabaron por convertirse en una simple moda estética⁴⁰². Los *teddy boys* son el ejemplo perfecto de subcultura porque en ellos no existía un componente de crítica a la autoridad como sí existió en la contracultura, y más específicamente, en el *punk*. Por su carácter conservador, los *teddy boys*, lejos de expresar un sentimiento de rechazo a la sociedad vigente, lo que expresaban era un mayor deseo de integración en una sociedad que les rechazaba abiertamente. Más nacionalistas que los propios nacionalistas, más violentos que la propia policía, fueron el reflejo exagerado de la sociedad a la que querían pertenecer⁴⁰³.

Lo que sí tenían en común todos los fenómenos subculturales es que en ellos había un elemento de visibilización de una disconformidad. La creación de una nueva cultura se entiende como la expresión de un descontento, de una falta, de un deseo no satisfecho por la cultura dominante. La mayoría de la subcultura realizó esta demanda a través de una vuelta al discurso del *cuerpo*. Era éste, y su expresión, el modo de expresar el rechazo. Por eso, toda subcultura se encarnó en una estética corporal, en maneras de vestir diferentes, en peinados diferentes, en gestos diferentes, modos todos ellos de poner en el centro la recuperación del cuerpo como

⁴⁰² Ibíd., p. 32.

⁴⁰³ Ibíd., p. 33.

principio de construcción de una nueva cultura basada en valores materiales completamente diferentes⁴⁰⁴.

Además del cuerpo como medio de expresión, la subcultura se caracterizó por la experimentación con drogas, lo cual ya hemos visto que era común en algunos grupos “pro-situs”. En la subcultura este fenómeno se volvió mucho más acentuado, sobre todo en lo que se conoció como la *Beat Generation*, es decir, el grupo de escritores que en los años 50 tematizaron un rechazo radical a los valores tradicionales americanos, de entre los cuales hay que destacar a Jack Kerouac, Allen Ginsberg y William S. Burroughs. La experimentación con drogas, tanto para la *Beat Generation* como para el resto de fenómenos subculturales, no era más que el intento de superar el aislamiento del que parte toda subcultura. Por eso, el fenómeno subcultural arroja luz sobre la cultura “oficial”: ésta ha ido apartando de sí todas las expresiones sociales que no se correspondían con su ideología, demostrando dos hechos significativos: por un lado, que lo que entendemos por “cultura” se reduce a una serie de valores y prácticas determinadas; por otro lado, que el elemento democrático de la cultura desaparece en el mismo momento en que ésta crea una separación entre sí misma y todos los fenómenos sociales “desviados” o “anormales”.

Si la subcultura demostró esta capacidad “negativa” de la cultura por expulsar de sí todos los elementos contradictorios en relación a su ideología, es normal que apareciera la contracultura. Ejemplificada perfectamente en el *punk* de los 70, la estrategia de la contracultura era la de atacar directamente a la cultura oficial, posicionarse como amenaza. Por eso, en la contracultura eran frecuentes las imágenes de policías atacados o de políticos desfigurados, tal y como ocurrió con la figura de Margaret Thatcher⁴⁰⁵. Si la contracultura había nacido del deseo de destruir la autoridad, es normal que ésta generara una “estética del desecho”. Ésta era la estética de lo sobrante, de la ruina de la sociedad capitalista, del basurero como

⁴⁰⁴ Ibíd., p. 19.

⁴⁰⁵ Ibíd., pp. 24, 28.

metáfora de la vida cotidiana, de todo aquello que sobraba, de todos aquellos que sobraban; en definitiva, una estética de la magnificencia de la mercancía convertida en ruina. Si el capitalismo enviaba por entonces a la guerra a miles de personas, si expulsaba de su centro a otras tantas, la conciencia de aquellos expulsados tenía que ser la conciencia de los desechados, la conciencia del despojo humano que ya no servía para nada. La promesa de la cultura, que era también la promesa humanista del capitalismo, quedaba desvelada en su más aterradora crueldad como una infamia⁴⁰⁶.

El *punk* fue el gesto contracultural por excelencia. Fue el gesto de desesperación después del despertar de la imposibilidad de una revolución después de Mayo del 68. Esta desesperación cristalizó en un concepto que ya hemos tratado: el de “final de la historia”. Para el *punk*, el final de la historia ya había llegado en tanto que su situación era la de una generación sin esperanza. El *punk* fue la conciencia de una época que ya sabía que no era posible la historia. Su lema principal, el *No Future*, no fue más que la expresión “pop” del final de la historia hegeliano que ya hemos visto anteriormente⁴⁰⁷.

Además de ser la conciencia del final de la posibilidad de transformación histórica, el *punk* fue también la conciencia del vacío de todas las producciones culturales, es decir, fue la expresión salvaje y muy poco intelectualizada, de lo que los situacionistas denominaron “descomposición”. Para el *punk*, todas las nuevas creaciones culturales eran siempre iguales unas a otras, siempre repetían los mismos esquemas, los mismos patrones formales y de contenido. La novedad ya no existía. En su lugar, todo era pastiche, un conglomerado de ruinas, dando lugar a esa “estética del desecho” que hemos mencionado⁴⁰⁸. En definitiva, el *punk* fue la constatación de la afirmación de la I.S. que situaba el nuevo campo de acción en la esfera cultural. El rechazo cultural quedaba expresado en el campo cultural. Así, podemos ver que la aparición del *punk* supuso la adopción de una perspectiva que ya

⁴⁰⁶ Ibid., p. 47.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 154. V. MARCUS, 1989.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 90.

había sido superada por los análisis de la “segunda época” de la I.S. ¿Que conclusión podemos extraer de aquí? Si trazamos una conexión entre los grupos “pro-situs”, la subcultura y la contracultura nos daremos cuenta que el conjunto de ideas de las I.S. intentaron desarrollarse meramente en el campo cultural, primero como producción de contenidos culturales diferentes, luego como crítica de la cultura. Sin embargo, como estamos viendo, todos estos movimientos llegaron a una serie de contradicciones que eran la reproducción a una escala diferente de las contradicciones a las que había llegado la I.S. por sí misma. La reducción de la lucha por una vida cotidiana liberada al campo de la cultura no podía más que reproducir los límites que los situacionistas ya vislumbraron a principios de la década de los 60. Con el *punk*, se llega al instante en el que la cultura se vuelve contra sí misma, se niega desde dentro. Es el momento en el que la crítica de la cultura se convierte en *nihilismo cultural*.

Sin embargo, el campo de la lucha política quedó sólo derrotado desde un punto de vista práctico con las derrotas parisina e italiana. Del mismo modo que sus conceptos de “crítica cultural” fueron desarrollados en múltiples direcciones, también han sido sus conceptos políticos, aquellos que hemos agrupado bajo la idea de la “realización de la filosofía”, una influencia decisiva, aunque no siempre declarada, de diversos procesos políticos y de politización de las últimas décadas. Será en este sentido que nos ocuparemos ahora de este “legado político” de los situacionistas con vistas a recuperar aquellos elementos todavía aprovechables para una teoría de transformación de la vida cotidiana.

IV. Recuperación de la recuperación

Tras la aparición de la subcultura y la contracultura a partir del terreno ganado por la I.S. y las derrotas de Mayo del 68 y del otoño italiano, la teoría y práctica situacionista se ha tenido que enfrentar al olvido de la historia. Sin embargo, han sobrevivido hasta nuestro presente como propuestas teóricas y estrategias prácticas que no sólo desafían al poder sino también a los modos tradicionales de concebirlo. El reto ahora es demostrar una de las tesis fundamentales de esta investigación: en qué medida, si todavía queremos hablar de transformación social, ya no lo podemos hacer en los términos tradicionales en los que ésta se ha formulado, sino que, necesariamente, tendremos que recurrir a la I.S. para poder entender y cambiar nuestro mundo. *Si hace décadas la sociedad se explicaba con conceptos marxistas, hoy tendrá que hacerlo con conceptos “situacionistas”.*

Con la sucesiva derrota de los movimientos de emancipación después de finales de los años 60, el contexto en el que se han tenido que insertar todas estas propuestas de la I.S., incluso su legado mismo, está caracterizado por una asfixia y por una falta de salidas que parece casi absoluto. Cada vez más hasta nuestro presente las aspiraciones de los situacionistas y de gran parte del movimiento revolucionario de los 60 han quedado como elementos de un pasado desfasado. Parece que nuestra época ya no puede tomarse en serio lo que la palabra “revolución” implica.

Sin embargo, de una forma subterránea, y no siempre con el reconocimiento de las fuentes, muchas de las ideas de la I.S. han estallado en las últimas décadas dentro de teorías y prácticas heterodoxas que han vuelto a poner de relieve la necesidad absoluta de transformación de la vida cotidiana. Si en el modelo marxista anterior el proyecto de liberación parecía limitado a la esfera de la economía, lo cierto es que los conceptos situacionistas han demostrado la importancia de que ese proyecto tiene que ser, ahora, más general, más abarcante, esto es, tiene que apuntar a la *liberación de la vida cotidiana*.

No obstante, desde el año 2008 una crisis económica de dimensiones mundiales parece que ha vuelto a poner en primer término la lucha por la supervivencia, retrotrayendo las luchas a formas de pensamiento y de acción que parecían ya superadas por el marco establecido por la I.S. Por este motivo, nos encontramos ante un doble reto: por un lado, demostrar cómo nuestra época todavía tiene que ser pensada desde la I.S., pese al rebrote de la “simple” lucha por la supervivencia; por otro, ver si realmente la forma de enfrentarse a esta crisis económica y las reacciones sociales ante ella nos devuelven a la necesidad en la que surgió la teoría marxista clásica o si, por el contrario, nos empujan hacia adelante en la necesidad de volver a pensar el cambio social y, por lo tanto, en volver a pasar por la Internacional Situacionista como aquellos que establecieron el *lenguaje (crítico) de nuestra época*.

Las ideas de la I.S. han estallado en una gran multitud de direcciones, en coherencia con la propia naturaleza polimórfica del proyecto de la I.S. Todos estos desarrollos, que han llegado a campos tan diversos como la crítica cultural, la semiótica, la economía, la política, la teoría de la subjetividad, etc., tienen como hilo conductor apuntar a la globalidad de la transformación de la vida cotidiana que, como hemos visto, es el rasgo esencial del proyecto de la I.S. y que lo hace cuantitativa y cualitativamente diferente del antiguo paradigma del cambio social, el marxismo. Todas estas explosiones no serán más que las direcciones en las que, todavía, tenemos que fijarnos para poder entender qué significa la *liberación de la vida cotidiana* en el siglo XXI.

Por tanto, la pregunta ahora es clara: ¿pueden recuperarse las ideas situacionistas de la recuperación capitalista? ¿Se pueden revivir las prácticas sin que, con ello, nos aferremos a un gesto estéril del que nada se pueda sacar en claro? Si es así, ¿en qué sentido podemos recuperar esas prácticas y esos conceptos? Ésta es la cuestión principal que se nos plantea ante un proyecto que nació, justamente, no para ser contemplado sino para ser realizado.

Ciertamente, allí donde el capitalismo vio una cierta demanda social para el contenido que una idea revolucionaria proponía, éste supo convertir esa demanda en objeto de consumo, en mercancía. Aunque este proceso no transcurrió sin fisuras, lo cierto es que ayudó a que no se produjera el esperado cambio radical de la vida cotidiana. La crítica, organizada en torno al concepto de autenticidad que hemos visto más arriba como núcleo crítico⁴⁰⁹, no consiguió realizarse dentro del capitalismo, puesto que ésta hacía descansar lo inauténtico dentro del capitalismo mismo. Al convertirlas en objeto de consumo dentro del mercado anuló toda la carga subversiva que tenía dicha denuncia.

Ahora, nos ocuparemos de apuntar a ciertos elementos que, desde las categorías y prácticas descritas en la primera parte de esta investigación, han surgido en las últimas décadas como desarrollos más o menos declarados del legado de la I.S. Dicho de otro modo: intentaremos hacer algo con los situacionistas, tratándolos como una gran caja de herramientas que todavía no ha sido abierta.

1. Derrota de la teoría y la práctica de la transformación social

1.1. Derrota de la teoría emancipatoria

Como ya hemos visto, la derrota de los movimientos de emancipación se produjo en el mismo momento en que éstos tuvieron lugar. Desde el punto de vista práctico, tanto Mayo del 68 como el “otoño caliente” fueron acontecimientos revolucionarios que se cerraron en falso en tanto intentos fallidos de transformación de la vida cotidiana.

Lo que ha sucedido en décadas posteriores es que esa derrota se ha mostrado no sólo como una derrota práctica sino, sobre todo, como una *derrota de la teoría emancipatoria*. El discurso posmoderno sobre la imposibilidad de nuevos cambios

⁴⁰⁹ V. Supra II, III, 3.5.

sociales fundamentales se ha convertido en un lugar común no sólo dentro de las corrientes políticas sino en todos los ámbitos del pensamiento. Aunque este diagnóstico ha conservado la parte de verdad que contiene la descripción de que todo cambio revolucionario parece hoy más imposible que nunca o, por lo menos, más que a finales de los años 60, lo cierto es que este diagnóstico se ha convertido en una verdad ideológica que ha querido hacer de una descripción una *petitio principii*. Es normal que después de la derrota de Mayo se vieran los discursos de la izquierda radical desde otro punto de vista completamente diferente. El discurso marxista predominante durante esos años se concibió desde el discurso posmoderno como un proyecto totalizador que excluía, por principio, las propias diferencias críticas dentro de sí. El marxismo se había convertido, como bien vio la I.S., en una verdad ideológica desplegada de un modo totalitario, omniabarcante, controlador de todos los elementos sociales que, según esa misma verdad, tenían que ser custodiados, y dirigidos, por la vanguardia del Partido. En definitiva, hay que entender la aparición de ese discurso posmoderno tan crítico con el marxismo ideologizado que era vigente durante ese período de luchas, no sólo por la derrota a la que había llevado sino porque, desde posiciones teóricas desarrolladas paralelamente, comenzaba a abrirse camino la pregunta de si ese marxismo conservaba, todavía, o no los aspectos básicos de la teoría de Marx y Engels.

La I.S. se sitúa en este contexto como una teoría y una práctica “bisagra” de dos épocas: por un lado, es la última gran teoría unitaria revolucionaria que apela a instancias clásicas como la “verdad” o lo “real” y que lo hace dejando a un lado completamente todo pensamiento que niegue no sólo la posibilidad de una transformación radical, sino su necesidad histórica. Por otro lado, su crítica de la vida cotidiana anticipa muchas de las críticas que la filosofía posmoderna, en toda su variedad, ha hecho a la Ilustración y a todos sus conceptos básicos (verdad, justicia, emancipación, libertad, etc.) sin que, con ello, le haya quitado un ápice de valor crítico. La I.S. ha anticipado la crítica posmoderna de la Ilustración, y del modo de producción capitalista con el que está conectada, pero sin renunciar en ningún

momento a la necesidad del cambio radical de todas las condiciones de vida. Por eso, la I.S. es tanto el último eslabón de una tradición revolucionaria “clásica” como el primer episodio de crítica posmoderna a la Ilustración sin convertirse en pensamiento aporético o apologetico.

Dentro de este discurso posmoderno, son varios los conceptos que comienzan a ponerse en entredicho a partir de los avances críticos de la I.S. No es que estos autores hayan tenido una influencia directa de los situacionistas, sino que sus análisis constituyen el punto álgido de una crítica a partir de la cual se basará la filosofía francesa posterior.

Uno de estos conceptos que empiezan a concebirse desde perspectivas no clásicas, o no ilustradas, es el de “poder”. Foucault va a incidir en la idea del poder como algo múltiple, esto es, transforma el paradigma del “poder” por el de “poderes”. Esta transformación consiste en afirmar que ya no es posible seguir manteniendo la idea clásica del poder como emanación de una única fuente y como un único tipo de relación social que coarta la libertad del sujeto. El poder se ejerce en distintas gradaciones, no pudiendo identificar una fuente de poder determinada, sino múltiples, interconectadas entre sí, a veces de un modo afirmativo (poderes que se unen en una misma dirección) o de un modo negativo (poderes que luchan por un mismo espacio). El poder es una relación más dentro de las diferentes relaciones sociales⁴¹⁰.

Esta perspectiva anula en gran parte la posibilidad de oposición al poder entendida como una exterioridad absoluta a la que oponer un sujeto que no guarda ninguna relación con él, salvo la de opresor/oprimido. El poder aparece ahora como un conjunto de relaciones que no sólo no se le oponen directamente sino que forman

⁴¹⁰ PLANT, 1992, p. 118. En torno a la cuestión del poder, clave en numerosas obras, queremos destacar su estudio sobre el concepto de “biopolítica” que ha dado lugar a un nuevo campo de investigaciones, precisamente en torno a una reconfiguración de las relaciones de poder. V. FOUCAULT, Michel; *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Gallimard/Seuil, Paris, 2004.

parte de él. Ahora el enemigo ya no puede identificarse con el “capitalismo” o con el “Estado” como formas de poder, porque estos dos conceptos no mencionan instancias claras de poder sino todo un conjunto de relaciones de las que el sujeto no está completamente desvinculado. Así, se elimina la distancia inscrita en la relación “sujeto/objeto” clásica en la Modernidad. Si el sujeto forma parte de las relaciones de poder del objeto, ya no podemos hablar propiamente de una diferencia sujeto-objeto. La distancia se ha superado, pero no de la forma en que la Modernidad lo había concebido, esto es, como la realización del sujeto en el objeto, como el objeto en tanto producción del sujeto. Ahora es el sujeto el que queda inserto en la red de relaciones que lo conforman: el sujeto queda inmerso en las redes del objeto y el objeto queda concebido como un sujeto de poder.

Esta reformulación de la cuestión del poder es sólo una de las múltiples reconfiguraciones ganadas desde la I.S. para la producción de nuevos conceptos y categorías. En cierto sentido, la Modernidad queda agotada como un conjunto de conocimientos con capacidad explicativa y transformadora. Por contra, todo aquello que la filosofía moderna había empujado a los “márgenes de la filosofía” (Derrida) retorna justo en el momento en que la potencia marginalizadora comienza a perder fuerza⁴¹¹.

Lejos de ocuparnos en detalle de todos los conceptos y desarrollos que ha llevado a cabo esta nueva fuerza productiva intelectual, sólo queremos señalar el marco en el que surgió. Si a los trabajos de Foucault, cuyo concepto de “poder” que acabamos de ver es sólo un ejemplo de esta nueva forma de enfrentarse a la tradición filosófica, le sumamos los trabajos de Baudrillard, cuyo tránsito del “espectáculo” al “simulacro” hemos explicado más arriba⁴¹², o los capitales trabajos de Gilles Deleuze o Felix Guattari (especialmente su idea de un continuo flujo de deseos que no están sometidos a las jerarquías del discurso o con su noción de “micropolítica” (*micropolitique*) como una forma de conflictividad social a la vez que como reflejo del

⁴¹¹ PLANT, 1992, pp. 116-122.

⁴¹² Ver Supra, I, II, 11.

deseo como motor de transformación social)⁴¹³, tenemos el contexto filosófico en el que la teoría y la práctica de la I.S. han servido para producir nuevos conceptos.

1.2. Recuperar la teoría para recuperar la vida cotidiana: radicalización del nihilismo y “querer vivir”

Frente a los discursos de la filosofía posmoderna que han hecho del cambio de paradigma una forma de despotenciar la teoría emancipatoria para reducirla a su aspecto meramente descriptivo o, en el mejor de los casos, negativo, existe la posibilidad de reapropiarse del discurso posmoderno como punto de partida para repensar la necesidad de la transformación de la vida cotidiana. Este análisis, que intentamos reconstruir ahora, parte de la perspectiva de la derrota de las luchas sociales, tesis que venimos defendiendo a lo largo de toda la investigación. Pese a esa derrota, esta reapropiación no renuncia a seguir pensando la necesidad de otro tipo de organización social. Tendrá que dilucidar qué tipo de sociedad se quiere, qué se puede hacer, cuáles son las posibilidades abiertas en el presente y desde dónde hay que partir en las próximas luchas.

Este nuevo análisis, al situarse dentro de la derrota de las energías emancipatorias, se inserta en un marco que podríamos caracterizar con uno de los temas básicos de la filosofía del siglo XX: el nihilismo⁴¹⁴. Ante el vacío, ante la falta de posibilidades de transformación de la vida cotidiana, ya no son posibles las salidas tradicionales como fueron el suicidio (Romanticismo), la revolución (marxismo) o la decadencia (existencialismo). Lo único que nos queda hoy es pasar por esta “noche de la historia”⁴¹⁵ en la que nos enfrentamos a la incertidumbre de no saber dónde estamos.

⁴¹³ Sobre el concepto de “micropolítica”, v. GUATTARI, Félix; *Micropolitiques*. Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paris, 2007; DELEUZE/GUATTARI, 1980, pp. 253-283.

⁴¹⁴ PETIT, 1996, pp. 1-3.

⁴¹⁵ *Ibíd.*, p. 5.

Esta incertidumbre se revela en la falta de explicaciones verdaderamente generales del proceso social. Se intentan dar nuevas explicaciones que colmen el sentido de nuestra época, pero no dejan de ser explicaciones laterales, parciales. Sirven como síntoma, pero no como explicación efectiva. Su fragmentación no es más que el resultado de la incapacidad contemporánea por entender una realidad con instrumentos y conceptos del pasado. El antiguo esquema marxista que parecía explicarlo todo y desde el que parecía poder articularse una transformación social ya no es válido, por lo menos en el sentido en que la I.S. lo demostró. Nuestra época es la de la *fragmentación de lo real*, la de nuestra incapacidad para formular definiciones generales que expliquen y den sentido al mundo en que vivimos.

Esta “noche de la historia” de la que venimos hablando tiene cuatro fundamentos:

1. Evolución de la ciencia: la evolución de la ciencia newtoniana a la física cuántica ha diluido el papel absoluto del sujeto hasta el punto de que la distinción sujeto/objeto ha desaparecido. Esta distinción, clásica en la Modernidad, ha cedido su lugar a una concepción del espacio en la que el sujeto ya no es el actor principal.

2. Evolución del arte: el arte ya ha perdido su función utópica. La conversión generalizada del arte en producto artístico, en mercancía artística dentro de la industria cultural, ha transformado la función crítica del arte en mero entretenimiento.

3. Reflexión filosófica: el giro lingüístico, donde se pierde cualquier posibilidad de hablar de la verdad y la polémica Modernidad/Posmodernidad en la que se pregunta por la posibilidad de la crítica y su relación con la razón. Al poner en cuestión el paradigma de la Modernidad y sustituirlo por una especie de “anti-paradigma”, nos hemos quedado sin un marco efectivo que explique los elementos

básicos de la acción social. La Posmodernidad, tal y como han afirmado algunos autores, sobre todo en la estela de Habermas, es un proceso inacabado en tanto que la Posmodernidad sólo se entiende como proyecto negativo de desmonte de la Modernidad⁴¹⁶.

4. Cambios en los países del Este: el pensamiento crítico aparece ahora como sospechoso, tiene que culpabilizarse y estar eternamente disculpándose de los actos de la historia. Como hemos visto a través de la posición de la I.S. ante el “socialismo real”, su deriva autoritaria y totalitaria hasta su completa desaparición ha afectado esencialmente a la posibilidad y a la veracidad del marxismo, y de toda teoría que se quiera emancipatoria, en tanto marcos de referencia desde los que explicar la transformación social.

Frente a esta “noche de la historia” se han ensayado dos posturas para salir de este momento aporético: por un lado, la postura “aristocrática”, que se resume en el “sé quien eres”. Consiste en una actitud cínica ante cualquier posibilidad, proyecto, tentativa de transformación social. Tras ellas, se quiere ver la misma vieja teoría disfrazada con nuevos adornos. Por otro, la postura que podríamos llamar “socrática” y que se basa en la ideología de los derechos humanos y en el diálogo como fuente de solución de problemas. Obviamente, se trata de la postura habermasiana de concebir la Ilustración como proyecto inacabado, de tal forma que el modo de superar el nihilismo como marco de nuestra contemporaneidad no es superar a su vez el marco del que procede, la Ilustración, sino su vuelta a ella. Aquí se inscriben conceptos como los de “comunidad ideal de habla”, “velo de ignorancia”, etc.

⁴¹⁶ Sobre la tesis de Habermas de la Ilustración como un proceso inacabado, v. HABERMAS, Jürgen; *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, en especial las págs. 9-33; CASULLO, Nicolás (ed.); *El debate Modernidad-Posmodernidad*. Retórica Ediciones, Buenos Aires, 2004.

En ambos casos, se ha intentado no enfrentarse al verdadero diagnóstico de nuestra época: el *nihilismo*. Frente a las estrategias por esconder este estado de cosas, la nueva recuperación de la filosofía para la transformación de la vida cotidiana para por no negar el nihilismo sino el de afrontarlo en tanto signo de nuestro tiempo, como nuestro *Zeitgeist*. Este estado de cosas transforma también la misma crítica de los situacionistas. Ya no podemos hablar de una “sociedad del espectáculo” porque eso implica el proyecto de convertirnos en sujetos, implica la reaparición de la vida histórica, justo el elemento que fue derrotado en los procesos revolucionarios que hemos visto. Esta vida histórica, caracterizada por el elemento negativo, es decir, por la crítica constante a la organización social, ha sido sustituida por la afirmación y la identificación con esa misma organización. Ya sea en tanto miembros de una comunidad, en tanto ciudadanos, ya sea en tanto disidentes de ese mismo conjunto social, el problema ya no se plantea en términos de una pasividad impuesta, sino en el de una obligatoriedad de la acción encaminada a unos fines que no son los de la construcción de una subjetividad liberada.

Sin embargo, ¿en qué medida podemos seguir hablando de subjetividad? ¿Qué queda de esta en un momento en el que ya no somos sujetos en el sentido clásico del término? Si esto es así, ¿podemos hablar de subjetividad en un sentido no moderno? ¿Podemos hablar de subjetividad en un sentido posmoderno y que, sin embargo, conserve el elemento emancipatorio? Santiago López Petit ha ensayado la noción del “querer vivir” como una categoría desde donde volver a pensar en la subjetividad dentro una perspectiva no moderna, pero conservando aquellos elementos desde los que poder articular nuevas perspectivas emancipatorias. El “querer vivir” sería todo el conjunto de elementos subjetivos que se enfrentan a la positividad que ha sido resumida en la noción de “vida cotidiana” de la que hemos venido hablando⁴¹⁷.

⁴¹⁷ Sobre el concepto de “querer vivir”, v. LÓPEZ PETIT, 2003; 2009.

La “vida” fue el fundamento del humanismo, esto es, de la ideología que ha querido resumir de una forma transcendental, en sentido kantiano, aquello que el sujeto es en su *intimidad*, aquello que le hace ser sujeto. La “vida cotidiana” ha sido el intento de concretización de esa vida a través de su incardinación en la cotidianidad. Desde esta perspectiva, la vida habría abandonado su carácter metafísico y habría encontrado una materialidad en la que poder construir procesos de transformación. El “querer vivir”, como tercer momento de esta genealogía, es la noción que pretende recuperar todo aquello que para los situacionistas estaba comprendido en la noción de “vida” pero que, tras la derrota de finales de los 60, ha sido recuperado por las formas de vida de nuestra contemporaneidad capitalista. El “querer vivir” ejemplifica esa vida que quiere llegar a ser ella misma, que quiere volver a encontrarse, en definitiva, el deseo de una vida que quiere volver a *pertenecerse* a sí misma.

Desde la distinción “vida/querer vivir” como dos momentos del mismo problema de la superación de la subjetividad podemos poner en cuestión todas nuestras relaciones sociales y vitales y desenmascarar la retórica de la subjetividad como categoría cosificada en el sentido lukácsiano que ya hemos visto más arriba⁴¹⁸. La “vida” siempre la hemos podido reconocer cuando se nos ha aparecido como algo *nuestro*, cuando la hemos hecho nuestra, cuando la vida se ha podido identificar con algo *propio*. Situándose esta noción de *propiedad* como una de las bases del mundo burgués capitalista, entendida en el sentido más general de posesión de todos los elementos que constituyen la subjetividad, podemos intentar relacionar este sentido de propiedad en un marco que vaya más allá de su identificación con un mundo de cosas. El modo de la subjetividad del mundo burgués, que surgió de esta identificación de la vida con la producción de mercancías, redujo la subjetividad a su mera posesión. Su unidad estaba garantizada por la conservación del conjunto de mercancías en posesión y por producir. Por el contrario, el “querer vivir” no se

⁴¹⁸ Supra I, II, 2.3.1.

relaciona con ninguna posesión, lo cual ya es un elemento que apunta a la superación de la subjetividad burguesa. Es la misma fuerza que anida dentro de ese “querer vivir” la que quiere volver a situarse a sí misma en el centro, la que quiere volver a ser ella misma. Es un proceso inacabado de búsqueda de sí misma, de desarrollo de sí misma que nunca puede colmarse con la posesión de mercancías. Su desarrollo implica, necesariamente, ir más allá de la reducción de la realidad a un mundo de mercancías⁴¹⁹.

Además de incidir en este aspecto básico de la subjetividad moderna en términos de *propiedad*, también incide en el problema clásico de la relación sujeto/objeto. Esta relación queda superada en cuanto que el sujeto se convierte en el objeto de su vida. El sujeto era aquel que estaba desposeído de su vida, el que tenía que “ganarse una vida”. Ello le obligaba a verse reducido a un productor de nuevas necesidades, en el sentido que ya hemos visto de una supervivencia siempre en continua reproducción⁴²⁰. Este proceso ha sido siempre completamente ajeno a la subjetividad: la distancia que separaba al sujeto del objeto es la distancia insalvable que Hegel situaba dentro del proceso del trabajo. Sin embargo, con el “querer vivir” no es que nos situemos en la superación de un mundo donde el trabajo cumple una función de relación de ese “querer vivir” con su mundo de necesidades. Lo que gana esta perspectiva es que se sitúa más allá de la necesidad de esa distancia entre sujeto y objeto. ¿Cómo seguir pensando en que el lema “ganarse una vida” tenga sentido cuando ya no hay distancia entre aquel que la tiene que ganar y lo ganado? Dicho de otro modo: el “querer vivir” nos sitúa ya en una etapa más desarrollada del problema entre la necesidad y su cumplimiento. No es ya el movimiento del sujeto al objeto, sino que se parte del hecho de que el sujeto y el objeto no están separados en ningún momento de la historia. No existe esa separación analítica. *El sujeto no tiene que ganarse una vida porque ya es vida.*

⁴¹⁹ Ibíd., p. 40.

⁴²⁰ Ver Supra I, II, 9.3.

Con este terreno ganado, podemos empezar a hacernos ciertas preguntas necesarias para superar el paradigma de la subjetividad: ¿Por qué nuestra vida se nos aparece, por principio, como algo extraño? ¿No ha ocultado siempre la concepción ilustrada de sujeto un componente artificial de lo que podríamos llamar “alienación originaria”? ¿No recupera la noción “querer vivir” esa dignidad de una vida que pertenece por derecho a quien la vive, de cuyo reconocimiento los situacionistas han sido los últimos en ser conscientes?

¿Qué tiene que hacer el pensamiento en una situación semejante? *Radicalizar el nihilismo*. Tanto el pensamiento crítico como el pensamiento trágico, que han sido las dos formas de pensamiento principales en la Modernidad, se han de unir de forma clara. El pensamiento debe confundirse en la acción, porque ya ni lo crítico ni lo trágico mueven a nada, ni en la conciencia ni en lo real. El pensamiento crítico debe destruir todo sentido, puesto que éste se ha llegado a identificar con el sinsentido en el que se ha convertido el mundo. El pensamiento crítico tiene que ser una provocación constante a lo real. Esto implica que la radicalización del nihilismo ha de ser una ruptura radical con las reglas del juego, de las que nadie nos ha pedido si queríamos someternos a ellas.⁴²¹ Radicalizar el nihilismo significa, asimismo, que ya no es posible seguir manteniendo las metáforas de oscuridad/luz que fundamentaban el pensamiento crítico. Ahora todo es gris, en el sentido de que las distinciones de la Modernidad desde la que tenía sentido todavía hablar de luz/oscuridad han sido superadas. Ahora, ya sólo queda la *deconstrucción* de las categorías que podían hacer factible todo discurso anterior. En definitiva, la crítica se pone ahora más allá del pensamiento, en el sentido de “realización de la filosofía” que ya hemos comentado, es decir, como un pensamiento que no puede quedarse en la mera formulación de una “teoría crítica” que nunca encuentre el momento de enfrentarse a la acción⁴²². Esa posición se sitúa al principio del proceso: la “realización de la filosofía” no es el

⁴²¹ PETIT, 1996, p. 59.

⁴²² *Ibíd.*, pp. 71-72.

punto de llegada sino el punto de partida.

Uno de los rasgos más característicos del “querer vivir” es que implica que el nihilismo en el que se sitúa puede orientarse a la autoconservación o a la autodestrucción. Es la nada lo que se sitúa entre la potencia y el ser. Ya no es la necesidad de un proceso en el que el final está al principio, sino que es el vacío el que determina esa relación. En cierto sentido positivo, no obstante, el nihilismo se puede concebir como la liberación de todas aquellas instancias filosóficas que, hasta ahora, han venido dominando el pensamiento pero que han demostrado ser, después de la crítica de la I.S., el puente ideológico de aquello que la crítica pretendía destruir. Por tanto, desde esta relación basada en el nihilismo es desde donde debemos articular la transformación de la vida cotidiana⁴²³.

El pensamiento crítico queda conceptualizado en este contexto como un *pensamiento de la unilateralidad*: frente a las filosofías del Absoluto, cuya máxima realización la podemos encontrar en el idealismo alemán, es necesario ahora establecer una filosofía de la ausencia, que puede consistir en un afirmar el querer (Nietzsche) o en un negar (Heidegger). Este pensamiento es la posibilidad de ir más allá del juego entre orden y desorden que es propio de las distinciones de la Modernidad. Con esta nueva perspectiva, la dialéctica como método con el que interpretar los procesos afirmativos y negativos del pensamiento y de la acción quedan reasumidos más allá de su contraposición. Ya no dividimos el proceso del pensamiento en momentos sucesivamente positivos y negativos, sino que el momento negativo y positivo quedan inscritos en el mismo concepto.

Ahora el pensamiento sólo puede ahondar en el nihilismo. En términos hegelianos, podríamos decir que el Todo, entendido como “el Todo invertido de la negatividad” es lo absoluto. El pensamiento se identifica con lo absoluto de la negatividad. El pensamiento de la unilateralidad va contra sí mismo, contra su propio

⁴²³ Ibíd., pp. 61-62.

método de actuación. Además, y lo que es más importante, esta unificación, ya no contradicción, excluye toda *reconciliación*. La unilateralidad es, en este sentido, un paso atrás en la afirmación del orden y, por lo tanto, es un paso del pensar mucho más fundamental en la dirección del establecimiento de nuevas formas de teorías emancipatorias⁴²⁴. El pensamiento de la unilateralidad no es un pensamiento que oponga a la distinción orden/desorden algo nuevo, sino que le opone una nada, un nihilismo, en el cual pueda transitar un nuevo modo de subjetividad. Se sitúa al lado de esa distinción, sin tener miedo de transitar el abismo, sin la necesidad de buscar formas de trascendentalizarlo⁴²⁵. Desde la unilateralidad no se sabe muy bien qué es lo positivo que pueda venir, pero, al menos, se sabe lo que no será posible que acontezca. Es el momento nihilista del pensamiento, es el pensamiento convertido en nihilismo. El pensamiento de la unilateralidad es el único que no tiene miedo al nihilismo y que no tiene miedo en pensar contra sí mismo⁴²⁶.

La unilateralización puede efectuarse de dos formas: desde la determinación o desde la indeterminación, desde la decisión ligada a un nos-otros o desde la des-substancialización de la decisión. Esto significa que el pensamiento de la unilateralidad puede constituirse dentro de dos lógicas:

- La lógica del “nos-otros”. En esta lógica, ejemplificada en la experiencia de los zapatistas y su necesidad paradójica de identificar el “nos-otros” como algo colectivo, algo *anónimo*, la subjetividad colectiva es aquella que se inserta en lo antagónico, pero cuyo insertarse carece de límites. El “nos-otros” es todo y nada, todos y nadie⁴²⁷.

⁴²⁴ Ibíd., pp. 77-78.

⁴²⁵ Ibíd., p. 74.

⁴²⁶ Ibíd., pp. 82-83.

⁴²⁷ Ibíd., pp. 65-67.

- La lógica de la “des-substancialización de la decisión”. Sería la consumación más acabada del nihilismo en el sentido de des-fundamentar cualquier decisión. Ni siquiera hay ahora una subjetividad colectiva. Ya no queda nada desde donde fundamentar lo dicho. Esta es la lógica que, aunque de modo paradójico, ha colonizado diversas esferas de la vida cultural.

Bajo la idea que surge de la “ideología democrática”, que consiste en que todo ciudadano tiene derecho a expresar su opinión libremente, la Posmodernidad ha desarrollado este derecho como la posibilidad a que la propia opinión no tenga que ser justificada. La argumentación a la hora de dar explicación de las expresiones artísticas es el perfecto ejemplo de la falta consentida de fundamento que, lejos de vivirse como absurdo y nihilismo abrasivo, se entiende como el triunfo de una cierta “libertad de expresión”. Este pensamiento de la unilateralización del que venimos hablando intenta pensar estos fenómenos como aspectos de un nuevo paradigma marcado, como venimos diciendo, por el nihilismo.

El pensamiento de la unilateralización establece una nueva forma de enfrentarse y relacionarse con el poder que puede abrir nuevas perspectivas: la *desocupación del poder*. Para entender su novedad tenemos que confrontarla con los diferentes modos de enfrentamiento con el poder que se han desarrollado desde perspectivas conceptuales diferentes:

a) Conformación de un “contra-poder”. Este ha sido el modelo clásico del marxismo. Crear un poder contrario al poder capitalista con la intención de sustituirlo a través de la revolución.

b) Transformación de las relaciones personales y sociales para poder cambiar el poder, en la idea de origen foucaultiano de que el poder actúa regulando la vida de los sujetos. Éste habría sido el proyecto de la I.S., en el que se buscaba la

transformación de la vida cotidiana como medio para hacer inservible el poder de dominación capitalista.

c) Desocupación del orden. Frente a la posibilidad de seguir manteniendo la distinción orden/desorden y frente a la posibilidad de abandonarnos al rechazo del orden o, frente a ello, a la seducción del caos, se constituye la idea de la *desocupación del poder*.

La “desocupación del poder” se formula de forma negativa y concreta. Sólo se pueden poner condiciones. Una de ellas es la formulación de esta estrategia desde la construcción de un *nosotros*. Este *nosotros* es el lugar que sustituye al poder. Éste se constituye por una exterioridad que imposibilita la construcción de cualquier sujeto colectivo. Desde los análisis de la I.S. en torno al concepto de “espectáculo” ya hemos visto cómo el poder ha quedado determinado por una representación en la que el elemento comunitario y colectivo desaparece completamente. El espectáculo es un monólogo autosuficiente (SDE, Tesis 24).

Esta estrategia tiene varias formas de materialización. Una de ellas consiste en “interferir los mecanismos de comunicación significativa mediante los cuales el sistema social se autoestabiliza”⁴²⁸, esto es, cortocircuitar las redes productivas de la subjetividad basadas en la división dentro/fuera del poder. “La subversión mediante la ausencia de sentido tiene que combinarse con el desplazamiento del propio sentido”⁴²⁹. La “desocupación del poder” en tanto que crítica no intenta convencer ni elevar la conciencia de las masas, sino simplemente producir fragmentos de discurso que cobren fuerza material cuando se inscriban en una determinada coyuntura. Esta estrategia recuerda, efectivamente, a la estrategia situacionista del *détournement*, de la tergiversación de los elementos discursivos de la cultura dominante. Como hemos

⁴²⁸ Ibíd., p. 93. Esta estrategia la podemos ejemplificar en la experiencia de los zapatistas. V. MENTINIS, 2006, en especial el cap. 4, en donde se establece una comparación muy productiva entre los zapatistas, los situacionistas y la filosofía de Alain Badiou.

⁴²⁹ PETIT, 1996, p. 93.

visto, la tergiversación intentaba usar los significantes disponibles en el mundo cultural dado para cambiar el significado, intentando con ello un efecto parecido al de esta forma de “desocupación del poder”. Por tanto, vemos como el *détournement* se nos aparece como una estrategia efectiva para establecer nuevas formas de relacionarnos con el poder en todas sus manifestaciones.

En definitiva, “desocupar el poder” es, por encima de todo, desocupar la *estructura de la espera*. Cuando ya no tenemos que esperar nada, cuando no podemos esperar nada, ya no tenemos miedo de las amenazas del poder. Ante esta situación, es necesario radicalizar el nihilismo, que el “querer vivir” sea un desafío constante, situado en la grieta que se abre cuando nos enfrentamos al poder.

2. De la conciencia de clase a la politización de la existencia: el malestar como motor subversivo

Otro de los elementos fundamentales que nos han enseñado la teoría y la práctica de la I.S. tiene que ver con la categoría marxista de “conciencia de clase”. Viendo las nuevas coordenadas sociales de su tiempo, supieron determinar y reformular la importancia de la conciencia de clase en un sentido muy determinado. Si para Marx ésta se relacionaba con la posición del trabajador dentro del proceso de producción, y más específicamente, con su situación de explotación, para los situacionistas no es que esta situación hubiera desaparecido, sino que quedaba generalizada. Los pocos ámbitos en los que el trabajador podía encontrar su autoafirmación, elementos de una vida comunitaria, quedan eliminados en las condiciones de esa “sociedad del espectáculo”. Los análisis sobre el tiempo de ocio, sobre el urbanismo unitario y sobre la alienación de la vida cotidiana hicieron ver que la explotación había pasado de ser un proceso reducido del ámbito de la fábrica al conjunto de la sociedad. Esto significó, como ya hemos visto, la generalización de las condiciones de vida del proletariado a toda la sociedad, generando una sociedad de sujetos *desposeídos de su vida cotidiana*.

Estas nuevas coordenadas subjetivas y sociales sirven para explicar toda una serie de fenómenos sociales que escapan a los instrumentos explicativos tanto de la sociología científica como del marxismo clásico. Estos fenómenos contemporáneos abren una nueva vía para entender no sólo las nuevas formas de explotación contemporáneas de una forma práctica sino, lo que es más importante, las formas de rechazo a esa explotación. Estas nuevas formas de rechazo social podrían resumirse en que materializan una *política nihilista*, esto es, un rechazo absoluto no sólo a fenómenos de explotación clásicos como la precarización, sino un *asco* generalizado hacia la sociedad contemporánea que se materializa en una destrucción irremisible de todo símbolo de la autoridad y de la organización social.

Estas nuevas formas de conflictividad social se acercan mucho, por no decir que se identifican completamente, con las formas de rechazo social que ya la I.S., sobre todo en su sección italiana, identificara en relación al *crimen*, esto es, todas aquellas subversiones sociales que tomaban la forma criminal, destructiva de las instituciones sociales tradicionales como forma de expresar el rechazo y la superación de esa misma sociedad del espectáculo. Si el proletariado había expresado un deseo de superación de las condiciones de explotación esperando que el mismo modo de producción capitalista pudiese transformarse en otro diferente, estas nuevas formas de expresión apuntan a la completa destrucción de una sociedad sin esperar nada de ella. No es el rechazo *interno* en el capitalismo, el rechazo de ciertas disfunciones sistémicas que buscan la superación hacia nuevas formas de organización social, sino que es una política basada en la conciencia de que la sociedad no puede transformarse.

Este acrecentamiento en la violencia del rechazo transforma completamente los modos de expresión de asco contra el capitalismo. El mismo lenguaje en el que siempre se ha expresado el descontento queda transformado completamente. Éste se convierte en un lenguaje cercano a la mafia, al *hooliganismo*, lo cual emparenta estos fenómenos con ciertos rasgos similares de ciertos grupos en la estela de los situacionistas, sobre todo los grupos *King Mob* y *Black Mask*. La transformación del

lenguaje en este sentido apuntaba a esta transformación en los modos de concepción de los conflictos sociales, al paso de una protesta radical pero todavía circunscrita en cierto contexto racional a una expresión desesperada, una apuesta total entre una vida cotidiana por ganar y otra absolutamente arrebatada.

Uno de los fenómenos contemporáneos en los que hemos podido ver estas nuevas formas de conflictividad social es lo que sucedió en las *banlieus* de París en noviembre de 2005.

2.1. Liberté, égalité, nihilisme

El proletariado, la clase tradicionalmente explotada por el modo de producción capitalista, aparece desde esta perspectiva que acabamos de describir como una clase social que, todavía, cumple un papel dentro de las sociedades contemporáneas, en comparación con las nuevas formas de explotación totalitarias de nuestra contemporaneidad y con sus formas de expresión. La denominación de esta nueva “clase social”, ajena a los parámetros de codificación social del marxismo, fue acuñada por el Ministro del Interior francés, y posterior Primer Ministro, Nicolas Sarkozy. Refiriéndose a los acontecimientos que se estaban produciendo en su país en Noviembre de 2005, habló de “racaille” (chusma)⁴³⁰ para referirse a todos esos jóvenes desclasados franceses que, durante semanas, quemaron centenares de coches y que pusieron al Estado francés contra las cuerdas. Es este fenómeno el que representa una nueva forma de rechazo político a una vida cotidiana completamente desposeída. Este rechazo aparece bajo un aspecto muy poco amable, poco solidario: quema de coches, la destrucción de todo símbolo de autoridad, enfrentamiento directo con la policía, etc.

Uno de los rasgos novedosos de estas nuevas formas de conflicto social es que su identificación por parte del resto de la población es sumamente complicada.

⁴³⁰V.http://www.lemonde.fr/societe/article/2005/11/11/nicolas-sarkozy-persiste-et-signe-contre-les-racailles_709112_3224.html (Consultado por última vez: 07/11/2012).

Las luchas obreras poseían, en cierto sentido, un elemento de justicia en sus reivindicaciones, incluso cuando éstas se expresaban de forma violenta. Por el contrario, estas nuevas formas de expresión de *asco*, de impotencia, son formas nihilistas de acción en tanto que si por algo se caracterizaron es porque *no pedían nada porque no esperaban nada*⁴³¹. No se trataba de revueltas sociales que buscasen ciertos cambios determinados y efectivos en la sociedad francesa. Su violencia era ciega, gratuita, no se dirigía a la coherencia de un proyecto político. Es la nueva forma nihilista de expresión política de nuestro tiempo, acorde con el crecimiento exponencial de la desposesión de la vida cotidiana en nuestra contemporaneidad.

La “chusma” no es dueña de nada. No tiene vida propia. A los habitantes de las *banlieus* no les quedaba nada cuando, tras la muerte accidental de dos adolescentes que huían de la policía, decidieron expresar su frustración acumulada destruyendo todos los coches que ocupaban las calles de sus barrios, enfrentándose a esa misma policía que era el signo y la materialización de la opresión de una vida en la que no participan. Sin trabajo, sin nacionalidad (aunque la mayoría son franceses, no gozan de ninguno de los derechos de serlo), sin patria, los jóvenes de las *banlieus* sólo pudieron usar el fuego y la destrucción como forma de expresión. La “chusma” es el producto de una precarización extrema de la vida cotidiana que incluye su desplazamiento geográfico dentro de las ciudades. No sólo están desposeídos de su propia vida sino que son arrojados lejos del centro de las grandes ciudades francesas, completamente apartados de ellas⁴³².

Frente a la imagen de los altercados que se presentaron en todos los medios franceses, sus protagonistas no eran solamente inmigrantes. Muchos eran hijos de obreros condenados al paro, a la vida precaria tras la desmantelación de importantes zonas industriales y textiles en diferentes partes de Francia. Por el contrario, el componente que sí fue fundamental fue la pobreza extrema de esas zonas marginales. Más allá de los orígenes étnicos, lo que identifica a los protagonistas era su pobreza.

⁴³¹ DELL’UMBRIA, 2006, p. 15.

⁴³² *Ibíd.*, p. 11.

Por eso, son la chusma, aquellos que no tienen nada y que no pueden aspirar a nada. Si la visión tradicional hegemónica de la sociedad francesa ve a estas capas de la población como sujetos que se han buscado su propia suerte, sin embargo su insurrección demostró que, aún siendo verdad, este hecho no eliminaba el problema de poseer a cientos de miles de individuos totalmente desposeídos rodeando los centros ricos de las ciudades francesas.

Ya los situacionistas pudieron vivir y comprender fenómenos de este tipo, como el del barrio de Watts en 1965, tal y como hemos visto más arriba⁴³³. Sin embargo, lo que ellos vieron como una “revuelta contra la mercancía”, con todos los matices que hemos visto, ahora no podemos aplicarlo a lo sucedido en Francia. Si en Watts había un deseo de integrarse en una sociedad que les daba la espalda, en las *banlieus* no hay tal deseo. La expresión de odio hacia la sociedad francesa es tal que no se intuye ningún tipo de esperanza, ningún tipo de acción colectiva para transformar aspectos concretos de la sociedad. Para la *racaille*, su mundo no tiene expectativas. No hay esperanza, sólo hay odio⁴³⁴.

Por tanto, ¿qué elemento novedoso tienen estos acontecimientos frente a otros con los que podrían guardar cierta similitud, tales como los citados de Watts o los de Battipaglia descritos por la sección italiana de la I.S? Ciertamente, el aspecto *nihilista* que elimina todo elemento emancipatorio de la acción. Se elimina de la acción el fin porque, de antemano, éste ha desaparecido de la perspectiva de esos sujetos. No queremos hacer aquí una apología de estos acontecimientos, ni apuntar a que los nuevos conflictos sociales tomarán esta forma. Lo que nos queremos preguntar aquí, a raíz de los acontecimientos similares y los análisis que llevó a cabo la Internacional Situacionista, es por qué nuestras sociedades contemporáneas producen formas de conflicto tan salvajes, tan destructivas; dicho de otro modo, por qué nuestras sociedades son capaces de producir tanto odio que acaba por explotar de una forma

⁴³³ Ver Supra I, II, 3.3., 3.4.

⁴³⁴ Sobre la posibilidad de que estos acontecimientos puedan propagarse por otros países europeos en los próximos años, v. TAIBO, 2007.

colectiva.

2.2. La sociedad del malestar

Para poder explicar esta nueva conflictividad social tenemos que hablar de una nueva forma de concebir la subjetividad que intenta pensar más allá de la “conciencia de clase” como elemento subjetivo y objetivo desde el que articular una subjetividad política. Esta nueva forma es el *malestar*⁴³⁵.

El malestar es la expresión de esta nueva vida cotidiana desposeída de la que venimos hablando. Se expresa de dos formas: por un lado, tiene un aspecto nihilista, que es el acabamos de ver en los acontecimientos de las *banlieus*; por otro, un aspecto menos radical y más “fisiológico”, como es la proliferación de enfermedades relacionadas con el trabajo asalariado, en concreto, y con las condiciones de vida en las sociedades contemporáneas en general. Lo que es importante de este concepto de “malestar” es que, desde ahí, podemos reformular conceptos claves para una teoría de la emancipación que encuentre su suelo en los fenómenos sociales a los que se tuvo que enfrentar la Internacional Situacionista y que se han seguido produciendo, y en algunos casos acentuando, hasta nuestro presente. Además, nos puede servir para establecer criterios materialistas para esa misma teoría, y práctica, emancipatoria, en tanto que desplaza todos los elementos idealistas que conservaba, y conserva, el marxismo en particular y la teoría crítica en general. En este contexto material constatamos que las enfermedades relacionadas con el estrés y con el exceso de carga laboral han pasado a convertirse en nuestra contemporaneidad ya no en una anomalía excedente de nuestras sociedades, sino que son fenómenos que, cada vez más, se acercan a rasgos estructurales. Enfermedades como la depresión, la angustia o la ansiedad se han convertido en dolencias crónicas que, cada vez más, tiene su origen no en procesos individuales y privados, sino en procesos colectivos. Es la vida

⁴³⁵ Tomamos este concepto de las investigaciones del colectivo Espai en Blanc. Sobre este tema, v. *Espai en Blanc*, 2007.

cotidiana dañada, desposeída, enferma la que está creando una subjetividad igualmente enferma, la cual acaba por explotar, a veces de modo violento como en el caso francés.

Aunque la importancia social de este conjunto de enfermedades y dolencias todavía no ha sido estudiada en su dimensión estrictamente política, lo cierto es que está empezando a constituirse en un elemento material, inmanente, de unión social. Si hasta ahora estas dolencias se circunscribían al ámbito de los grupos de autoayuda, cada vez más existe una mayor conciencia política de estos grupos, esto es, el establecimiento de causas políticas, económicas y sociales para la producción de sujetos enfermos, destruidos, inútiles desde el punto de vista social.

Tomarse en serio este conjunto de causas podría, y ya lo está consiguiendo, convertirse en un elemento de solidaridad social cada vez más potente. ¿Qué podría tener más potencia que la idea de que la vida cotidiana de cada individuo ya no se conciba desde los paradigmas de la “alienación” o de la “desposesión de la vida”, sino desde la destrucción radical, fisiológica? Este malestar hace aparecer el rechazo a la vida cotidiana desde una base completamente inmanente, esto es, completamente irrenunciable. La destrucción física de la propia vida debido a los desarrollos de las sociedades contemporáneas es la palanca que empieza a despertar cierta conciencia social.

Las teorías emancipatorias desarrolladas durante el siglo XIX concibieron la posibilidad de una sociedad civil a través del concepto ilustrado de “justicia”. Más específicamente, a través de la trascendencia teórica y práctica del proletariado se creía poder construir una sociedad comunista en la que el elemento colectivo pudiera ser el eje de toda la vida social. Sin embargo, en toda la tradición marxista la articulación de ese concepto ilustrado de “justicia” ha reducido su potencia práctica a un ámbito, en muchos casos meramente teórico, sobre todo en el período de ideologización del marxismo, en cuyo diagnóstico la I.S. ha sido tan importante. La superación teórica de las formas de vida en el período de la gestación del marxismo no era concebida en los términos inmanentes que ahora vemos que ha ganado la

categoría “malestar”. Para el marxismo, el conocimiento de las formas de explotación del sistema productivo parecía ser suficiente para crear sujetos que quisiesen superar esas mismas condiciones. Tras lo que hemos aprendido de los situacionistas, sabemos que el mero conocimiento no implica la transformación efectiva de las condiciones sociales. Es necesario tener una experiencia íntima de esas condiciones que afecten de un modo profundo a cada sujeto para que así pueda crear una base material desde la que articular nuevos procesos de politización que vayan más allá de cualquier peligro de ideologización. Cuando hemos comprobado que las condiciones de explotación que describiera Marx han sabido aparecerse bajo un halo de deseabilidad, cuando el conocimiento de esas mismas formas de explotación, agravadas de una forma notable en nuestras sociedades, no han servido para fomentar los cambios sociales que la teoría marxista esperaba de ella, es en ese momento cuando se ha visto que el conocimiento neutral, que el “socialismo científico” como teoría del cambio social, ya no es suficiente para crear conocimientos y prácticas que superen esas condiciones de explotación.

Abandonada la retórica marxista clásica, cuya derrota teórica y práctica venimos apuntando, lo que queda en nuestra vida contemporánea es la experiencia material, ya no trascendental y científicamente cognoscible, de que la vida cotidiana contemporánea, transformada de múltiples modos, crea sujetos destinados a su propia destrucción. Es esta experiencia, y no ya su conciencia, la que puede empezar a servir como base para establecer nuevas solidaridades colectivas, nuevos modos de entender esta *producción de destrucción* que anida en las organizaciones sociales contemporáneas. Por lo tanto, una categoría básica como la de “conciencia de clase”, que ha servido para explicar, en gran parte, las luchas sociales del siglo XX, ahora está siendo abandonada por procesos inmanentes que ya vuelven inservibles esta retórica y todo aquello relacionado con ella. No se trata de que deba existir un proceso consciente de abandono de categorías como la de “conciencia de clase”. Es la misma dinámica social la que la está desplazando a un lenguaje que ya no designa nada significativo en nuestro presente.

En cualquier caso, este malestar, esta nueva forma de politización de la vida cotidiana no es más que la expresión des-ideologizada de la misma experiencia que ha vivido siempre el proletariado bajo el modo de producción capitalista. La experiencia de destrucción de la subjetividad en el capitalismo siempre ha estado presente de una forma palpable. Esta experiencia se ha transformado en diversos aspectos, pero continúa estando en el centro mismo de la vida cotidiana y de la organización de su miseria. La diferencia es que esta misma experiencia habla hoy en un lenguaje diferente, usa nuevas palabras que significan nuevas realidades, una vez que el lenguaje del pasado, el lenguaje marxista, ha sido superado no por teorías filosóficas, sino por procesos inmanentes que la han convertido en formas obsoletas de designación de la realidad.

3. El anonimato como nuevo paradigma social

Esta nueva forma de politización que es el malestar, esta nueva forma de conflictividad social, posee una característica que es básica para las nuevas formas de protesta que se han desarrollado en las últimas décadas y cuya importancia y calado se viene demostrando fundamental: el *anonimato*. Para poder entender la importancia del anonimato hay que referirnos a la crisis de una de las categorías básicas de la Modernidad filosófica: la categoría de la *identidad*, la cual ya empezó a dibujarse a partir de la derrota de los movimientos emancipadores de finales de los 60.

La identidad ha sido la unidad subjetiva de la filosofía moderna. Con ella, se ha entendido la subjetividad, a la vez que las relaciones subjetivas. Más específicamente, dentro del marxismo la identidad ha jugado un papel esencial. La identidad ha servido para poder entender el conflicto social. La relación dialéctica entre proletariado y burguesía, su conflicto estructural, se ha entendido desde esas dos identidades formadas a través de diversos procesos sociales. Dentro de cada identidad, hay una ontología que hace que cada una se mantenga en sí misma: para el proletariado, su ontología radica en la recuperación de los medios de producción; por

su parte, para la burguesía, su ontología consiste en garantizar el beneficio privado a través de la explotación de la naturaleza por medio del trabajo asalariado. Por tanto, el conflicto social queda circunscrito a esta oposición. Esto implica que toda la sociedad queda dividida en dos esferas antagónicas, la esfera del proletariado y la esfera de la burguesía. Sin embargo, estas dos esferas, precisamente por situarse en un conflicto recíproco, se posicionan socialmente una con respecto a la otra, esto es, cada una de ellas necesita de la otra para poder definirse. El proletariado tiene su razón de ser en su lucha contra la burguesía; ésta, necesita del proletariado para seguir garantizando su beneficio.

Obviamente, esta relación de mutua necesidad afecta a la definición, y necesidad, de la sociedad comunista. ¿Qué haría el proletariado en una sociedad donde ya no existiese un enemigo, una alteridad a la que enfrentarse? Si la relación entre proletariado y burguesía implica la existencia de cada uno de los términos de la relación, ¿cómo entender una sociedad en la que la burguesía desapareciese? Esta posibilidad se materializó en la URSS y en el socialismo real. Al carecer de un enemigo interior, al carecer del elemento social crítico, o, por lo menos, al no reconocerlo de una forma teórica, la Unión Soviética se presentó como una sociedad ya acabada, en la cual los fundamentos ya no podían ser discutidos. El comunismo soviético quería ser la expresión más perfecta de una sociedad liberada.

Por lo tanto, una de las consecuencias de la deriva ideológica del marxismo en la sociedad soviética fue, entre muchas otras, la problematización de la interpretación del conflicto social en términos de identidad, en este caso concreto en términos de proletariado/burguesía. Si ya desde los análisis de Lefebvre, SoB, la I.S., o, mucho antes, de Karl Korsch, hemos aprendido a entender el “socialismo real” como una desviación del marxismo de Marx y Engels, ahora podemos extraer esta nueva enseñanza, la cual nos puede llevar a nuevos terrenos, nuevas categorías que nos ayuden a pensar nuestro presente.

Si el conflicto social entendido desde la categoría de identidad ha derivado históricamente en una organización social totalitaria, ¿no deberíamos ensayar una

nueva conflictividad más allá de esta lógica? Ahora, el conflicto social no deberá entenderse en términos de identidad sino en términos de problemas, de afectación, de ese malestar que hemos definido anteriormente. No es que la lógica de la identidad se pueda desechar de un modo absoluto. Lo que tenemos que entender es que esa forma de concebir los procesos de politización sólo tenían sentido en el contexto histórico en que las posiciones sociales estaban claramente diferenciadas debido a procesos sociales que las habían condicionado de esa manera. Lo que hay que tener claro es que la sociedad capitalista de mediados del siglo XIX hasta principios del XX produjo una forma de conflictividad social determinada, la cual, necesariamente, tiene que cambiar cuando las condiciones sociales ya han sido superadas.

No es casualidad que este contexto social empezara a romperse justo en la época de mayor actividad de los situacionistas. Durante los años 60, esta hegemonía del conflicto social entendido en términos de esa identidad dialéctica se rompe porque aparecen otros conflictos, otros malestares, otras posiciones. En este sentido, hay que nombrar cuatro nuevos ámbitos de ruptura:

- Conflictos raciales: los negros y los latinos comienzan a luchar por el reconocimiento de los derechos civiles.

- Conflictos de género: las mujeres luchan por mantener su identidad diferenciada en un mundo construido por hombres.

- Conflictos de especie: dentro del movimiento ecologista, comienza la lucha por los derechos de los animales entendiendo que son seres con intereses parecidos al de los seres humanos.

- Conflictos de sexo: se multiplican los sexos. La distinción homosexualidad/heterosexualidad comienza a romperse para dar paso a lo *queer*, lo *trans*, etc.

Desde esta perspectiva, la lógica identitaria del marxismo queda obsoleta, desfasada, porque no es capaz de incluir este conjunto de nuevos conflictos. Si la distinción proletariado/burguesía estaba atravesada por una distinción eminentemente económica, ahora este elemento es uno más dentro de estos nuevos conflictos. Esta nueva lógica identitaria tiene una característica novedosa: la identidad formada no quiere dejar de ser ella misma. La mujer no se posiciona en relación al hombre, aunque algunas corrientes vean al hombre como al enemigo (Manifiesto *SCUM*); el negro no quiere ser blanco, está orgulloso de ser negro (*Black Panthers*⁴³⁶)⁴³⁷.

Nos encontramos ante la primera quiebra de la lógica de la identidad. Ésta, entendida al modo dialéctico y reducida a un conflicto eminentemente económico, no puede incluir a aquellas identidades que ni están en conflicto ni están en progreso para dejar de ser sí mismos. El proletariado tenía ante sí el elemento negativo que le impedía ocupar el lugar social acorde con su papel económico, el de productor directo, el de dueño de los medios de producción. La burguesía, por contra, tenía al trabajador como su elemento negativo, ya que su amenaza era que su obtención de beneficio estaba en las manos de los trabajadores. Le necesita para que su capital produzca valor añadido. *Cada identidad necesita de la otra.*

En las nuevas identidades no existe esta necesidad del “otro” al que enfrentarse y que define las posiciones. Existe una independencia con respecto al contrario. El contrario no es el enemigo a destruir. Es, en todo caso, un diferente que, en el peor de los escenarios, amenaza la identidad propia, pero desde el cual ésta no queda definida. Así, podemos hablar del paso de una lógica de la identidad dialéctica (burguesía/proletariado) a una lógica de la identidad *resistente* (identidades de género, de raza, etc.). Para decirlo de una forma esquemática, hemos pasado de un

⁴³⁶ Sobre los *Black Panthers* y su identidad “resistente”, v. GIAMMANCO, 1970.

⁴³⁷ En el caso de los derechos de los animales la cuestión es más compleja puesto que éstos no luchan por sí mismos. Es una conciencia de la responsabilidad de los seres humanos sobre otros seres que tienen intereses parecidos a lo suyos, los que luchan por el reconocimiento de una diferencia que, sin embargo, se basa en una semejanza.

tipo de malestar marcado por la lucha por la supervivencia, por la lucha por el trabajo como actividad fundamental de la vida cotidiana, lo cual establecía una relación dialéctica entre las identidades, a un nuevo tipo de malestar relacionado con una cierta ontología: soy discriminado por lo que soy (negro, homosexual, etc.). Esta ontología acaba por autoafirmarse (*I'm black, and I'm proud*), generando esta identidad resistente de la que venimos hablando. Obviamente, se han intentado hibridar estas nuevas formas de malestar con las antiguas. Así, han surgido perspectivas como la del feminismo marxista, en la que la condición de la mujer tiene explicaciones económicas, o la de los *Black Panthers*, en la que el elemento racial se mezclaba con consideraciones de tipo económico. Sin embargo, estas hibridaciones no han conseguido abrirse paso como perspectivas que pudieran superar el viejo paradigma marxista. Son intentos de reformular un marxismo en unas condiciones en las que la lucha por la supervivencia ya no se situaba en el centro del conflicto.

En los últimos años, sobre todo en el Estado español, hemos visto proliferar nuevas experiencias políticas que apuntan a procesos de politización que superan tanto las lógicas dialécticas como las lógicas resistentes de la conflictividad social. Podemos señalar dos de un modo concreto:

-Atentado del 11 de Marzo de 2004. No hay víctimas sino *afectados*. No hay víctimas ni de izquierdas ni de derechas, sino nuevos malestares comunes, compartidos, no conceptualizables desde las lógicas dialécticas o resistentes. El atentado del 11 de marzo de 2004 superó las posiciones fijas de aquellos que fueron afectados. La tragedia hizo relativizar las posiciones de las ideologías, abriendo paso a nuevas formas de relaciones sociales⁴³⁸.

-Movimiento 15M. La crisis nos afecta a todos, seamos de derechas o de izquierdas. No hay referencia a partidos políticos ni a sindicatos. Parece que no hay

⁴³⁸ V. DESDEDENTRO; *Red Ciudadana tras el 11-M. Cuando el sufrimiento no impide pensar ni actuar*. Acuarela/Antonio Machado, Madrid, 2008.

identidades puestas en conflicto, lo cual no elimina las posturas diferentes, encontradas. Sólo significa que hay un malestar compartido desde el que surge una nueva politización. Ésta hace surgir nuevas estrategias políticas, políticas nómadas, desplazamiento de problemas, estrategias novedosas, nuevas tomas de posiciones, acontecimientos que producen nuevas experiencias, etc.

Frente a las identificaciones caducas del marxismo, frente al proceso de hiper-identificación del conflicto en que ha consistido la Modernidad, en la privatización de la subjetividad en tanto sujetos y sociedad, se abre ahora de una forma práctica la necesidad de una nueva categoría que dé cuenta de estas transformaciones. El *anonimato*, entendido tanto como la conquista individual de la libertad así como la defensa de la privacidad frente a la sociedad panóptica atraviesa hoy a todos aquellos que son invisibles para las lógicas dialécticas y resistentes pero que forman el sustrato de la conflictividad social, tal y como hemos visto en el apartado anterior con la “chusma”. El anonimato se muestra así en tanto nueva estrategia de conflicto que supera los modos tradicionales de relación social, destruyendo con ello los espacios previstos para la sociedad civil, además de situarse más allá de la capitalización de la acción por todas las formas de la representación social (partidos políticos, sindicatos) que la quieren suscribir siempre a modos de conflictividad social que puedan ser plenamente identificables. *El anonimato, por lo tanto, podrá ser tanto la descripción de una nueva forma de relación social como la estrategia política de una época que quiere ir más allá de la identificación de aquel que actúa.*

3.1. Producción de los espacios del anonimato

Nuestra época ha producido nuevas coordenadas en las que se desarrolla la sociedad y su conflictividad inherente, en la que se desarrollan nuevas relaciones sociales. Estas nuevas coordenadas son las que Marc Augé denomina “espacios del anonimato”. Desde la descripción de Augé con respecto a estas nuevas

configuraciones espaciales se nos abre la posibilidad de reconfigurar la subjetividad que se desarrolla dentro de ella, la subjetividad política que puede producirse en su interior. Augé define nuestra época como la época de la “sobremodernidad” en el sentido de describir una situación que supera con creces el paradigma tanto de la Modernidad como de su supuesta superación, la Posmodernidad. Esta época encuentra su expresión más acabada en lo que llama los “no lugares”⁴³⁹.

La sobremodernidad se caracteriza por tener tres rasgos: a) superabundancia de acontecimientos; b) superabundancia espacial; c) individualización de las referencias. Los “no lugares” son su expresión más completa. Son los espacios donde no se dan relaciones de identidad, donde el individuo deja de ser *sí mismo* para llegar a conseguir una igualación con el resto de habitantes del anonimato⁴⁴⁰. En el plano teórico, el no lugar es un espacio en el que no se puede leer ningún símbolo creativo, ningún tipo de comunicación, ninguna relación social; en el ámbito práctico lo conforman todos los lugares en los que se dan, aparentemente, la circulación de información y el consumo que existen actualmente en todo el planeta. No existe ni el lugar ni el no-lugar puro: cualquier lugar puede ser lugar o “no lugar”. El anonimato del sujeto en esos lugares es ambivalente, depende de su relación con respecto a ellos⁴⁴¹.

Por tanto, estos nuevos lugares, que no integran los antiguos espacios de la Modernidad, se refieren a dos tipos de realidades diferentes: los espacios constituidos en relación a ciertos fines (transporte, ocio, comercio, etc.) y la relación que los individuos mantienen con estos espacios. Los “no lugares” mediatizan una serie de relaciones del sujeto consigo mismo y con los otros que apuntan sólo indirectamente a sus fines. Ejemplos de estos no lugares lo conforman las autopistas, los trenes (convertidos en un modo de desplazamiento en el que el camino ha eliminado toda distracción o interacción con el medio) o los centros comerciales, lugares todos ellos

⁴³⁹ AUGÉ, 1998, p. 112.

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, p. 83.

⁴⁴¹ AUGÉ, en ESPAI EN BLANC, 2009, p. 21.

donde la relación que se establece es con unos textos que sirven de instrucciones que el sujeto tiene que llevar a cabo, una serie de órdenes que dictan las reglas del “no lugar” por las que se elimina completamente la interacción con el otro, es decir, la relación social⁴⁴². Esta relación con los textos, con las órdenes que aparecen (in)conscientemente, fabrican un “hombre medio” que no es más que el usuario del sistema vial o el cliente del supermercado. El “no lugar” crea la identidad compartida de “pasajeros” o “clientela”. *El “no lugar” crea identidad para vaciarla*. Este es el proceso de igualación de la Modernidad: formalizar para igualar⁴⁴³.

Existe un “no lugar” que se erige como paradigma: el “no lugar” virtual. En el mundo virtual se produce un desplazamiento del sujeto. A través de las nuevas tecnologías, el sujeto puede vivir en un espacio completamente diferente del ambiente que le rodea⁴⁴⁴. En el mundo virtual se establece un tipo de relación que consiste en la creación de otra realidad que no niega la realidad empírica sino que reorienta nuestros modos de relacionarnos. Internet sería el espacio del anonimato por excelencia porque se produce en un entorno que ya no es material. Su falta de identidad es igual a su falta de materialidad. Es el paradigma del anonimato porque no tiene ningún tipo de relación con el resto de “no lugares” que no dejan de ser reconfiguraciones de espacios existentes. Cuando entramos en el espacio virtual, la identidad que se desarrolla en su interior consiste en un doble olvido: de los otros y de uno mismo, lo cual hace correr el riesgo de matar a la vez la relación y la identidad⁴⁴⁵.

Este vaciamiento de la identidad que se produce en el “no lugar” sólo crea soledad y similitud. La identidad del individuo no es una individualidad que esté en relación con otro que no es él mismo, sino que es la producción de una subjetividad que ha completado la radicalidad de su proyecto a costa de entender erróneamente dicho proyecto con el aislamiento de sí. A la vez, el “no lugar” no deja paso a la

⁴⁴² AUGÉ, 1998, p. 103.

⁴⁴³ Ibíd., p. 104.

⁴⁴⁴ Ibíd., p. 17.

⁴⁴⁵ AUGÉ, en ESPAI EN BLANC, 2009, p. 20.

historia. Se mide siempre en unidades de tiempo; siempre se realiza a través de horarios. Los “no lugares” se viven siempre como un eterno presente. Como no existe esa experiencia directa del acontecimiento el no lugar se vive como un espectáculo que es, solamente, una idea, una palabra⁴⁴⁶. Por este vaciamiento de identidad la figura del extranjero desaparece. Nadie está fuera de la identificación: *todos somos iguales*. En el “no lugar” el extranjero encuentra su refugio. Es necesario ser como los demás para ser uno mismo. No hay individuación sino igualación. En la cosmología del mundo del consumo podemos comprobar esto de una forma clara, en tanto constituye un mundo que interpela directamente al consumidor, introduce las mismas referencias universales. En el mundo del consumo todos somos iguales⁴⁴⁷.

Es en esta igualación, en esta identificación absoluta donde aparece la categoría del “anonimato”. Los “no lugares” son los lugares del anonimato, los lugares en los que no somos nadie, en los que nuestra identidad, es decir, aquello que nos diferencia del resto, desaparece para pasar a ser habitantes de un espacio nomádico en el que tenemos que obedecer unas leyes efímeras para poder formar parte de él.

Desde esta perspectiva se reformula el proyecto de la “sobremodernidad” de Augé. Ésta no puede aspirar ya a las mismas ambiciones que la Modernidad. Estamos, necesariamente, en otro paradigma. La Modernidad era la época en la que los individuos se acercaban los unos a los otros, hacían lo social conjuntamente y disponían de los lugares. En la “sobremodernidad” se está en una contradicción: sólo hay individuos (clientes, pasajeros, usuarios, oyentes) que no están identificados, socializados ni localizados (nombre, profesión). Son los textos enunciados por otros, las prohibiciones, las órdenes, las instrucciones las que median entre individuos. Es la institución la que domina el espacio del anonimato y no un conjunto de individuos que han decidido hacer abstracción de aquello que los diferencia para llegar a

⁴⁴⁶ AUGÉ, 1998, p. 107.

⁴⁴⁷ *Ibíd.*, p. 109.

constituir lo común⁴⁴⁸.

Por eso, la relación social dentro del “no lugar” no llega a ser una relación anónima completa. El individuo siempre es sometido a una identificación previa a través de la cual se asegura que el sujeto acepta el contrato implícito que existe en todo el espacio del anonimato⁴⁴⁹. Aquel rasgo que se toma de la identidad no es más que la característica que es universalizable desde el punto de vista del buen funcionamiento del espacio anónimo y no desde el punto de vista de la realización de la subjetividad.

Una vez definidos los “no lugares” en los análisis de Augé nos damos cuenta de que estos espacios se formulan desde una negatividad, es decir, desde el punto de vista de un proceso social que destruye la sociabilidad. Sin embargo, cabe una pregunta que le puede dar la vuelta al planteamiento para convertirlo en una posibilidad de politización diferente: ¿se puede aprovechar este vaciamiento de la identidad para crear nuevas subjetividades políticas? ¿Es posible aprovechar esta “nihilización del espacio social”? ¿No es posible aprovechar la oportunidad que se abre cuando ya no estamos atados a nuestra identidad? Ésta es la pregunta que intentará plantearse el anonimato no como espacio de nihilización absoluta sino como la apertura de la posibilidad de un marco diferente en el que producir nuevos modos de hacer política. El anonimato puede convertirse en un paradigma que reformule la forma en la que los individuos se relacionan directamente, esto es, la forma en la que se relacionan de una forma política.

Desde el punto de vista estrictamente político, el espacio del anonimato tiene una serie de características que es necesario comprender para formular una nueva subjetividad política. Una de las más destacadas es la que tiene que ver con el análisis que hemos hecho de la identidad. Como hemos visto, cuando la relación social se basa en la identidad, ésta se vincula siempre con una alteridad. Cuando la relación se

⁴⁴⁸ *Ibíd.*, p. 100.

⁴⁴⁹ *Ibíd.*, p. 105.

sitúa más allá de una identidad también desaparece la alteridad, lo diferente que puede ser, a veces, lo enfrentado⁴⁵⁰. En el lugar de ese enfrentamiento que desaparece desde el concepto de “anonimato”, surge una dialéctica con la libertad: por un lado, *en el anonimato podemos ir más allá de aquello que nos determina*. Existe una cierta libertad en el hecho de ser un igual, un anónimo en los espacios del anonimato. En esos espacios no tenemos que rendir cuentas a nadie porque nadie es una identidad definida; por otro lado, no puede existir libertad sin una instancia desde la que hablar. No puedo decir “yo soy libre” si no concebimos al sujeto como un yo, como un sujeto afectado. Esto es lo que ocurre en las diferentes experiencias que han surgido en los últimos años y que han estado atravesadas por el anonimato y que ya hemos comentado: los acontecimientos del 11 de marzo de 2004; los conflictos de las *banlieues* del extrarradio de las ciudades francesas, etc.⁴⁵¹

Además de afectar a la cuestión del conflicto social en términos de identidad, el paradigma del anonimato hace aparecer también nuevos usos del espacio. Desde las reflexiones de Henri Lefebvre sobre la conformación de espacios por parte del capitalismo de la que ya nos hemos ocupado⁴⁵², podemos llegar a comprender el hecho de que toda acción social se materialice siempre en un espacio. Este lugar en el que se materializan las relaciones sociales implica ya una identificación del uso que podemos hacer de ese espacio. A través del paradigma del anonimato conseguimos des-identificar el uso reglado de los espacios. Éstos se pueden liberar del proceso de configuración espacial creando nuevos usos que no estaban conformados de antemano. Un espacio liberado de este proceso es un espacio des-identificado, un espacio en el que su uso no está reglado, un espacio en el que pueden surgir nuevos tipos de relaciones sociales a la vez que nuevos tipos de subjetividades y de comunidades.

⁴⁵⁰ AUGÉ, en ESPAI EN BLANC, 2009, p. 19.

⁴⁵¹ FERNÁNDEZ-SAVATER, en ESPAI EN BLANC, 2009, p. 41.

⁴⁵² Ver Supra I, I, 4.5.

Sin embargo, surge una pregunta con respecto a la eficacia del paradigma del anonimato, en torno a su capacidad de transgredir la necesidad identificadora de la subjetividad moderna y de la cultura de la Modernidad: ¿somos realmente libres dentro del espacio del anonimato o sacrificamos nuestra libertad al convertirnos en individuos libres de identidad? Si la subjetividad moderna se puede entender como el proceso de conformación de la identidad diferenciada del resto, de la singularidad, ¿es posible pensar que en el anonimato las subjetividades se igualan al precio de desdibujarse sus límites, eliminando la pregunta por el “quién” a través de la igualación efectiva de todos los sujetos participantes dentro del anonimato?

En esta contradicción podemos afinar más las características del anonimato, yendo más allá de los análisis de Augé. Dentro de él no se produce una igualación de las subjetividades sino que ocurre justo lo contrario. La pregunta por el “quién” de la acción queda suspendida porque las subjetividades quedan ocultas hacia el exterior, resultan opacas a la lógica de la identificación. En el anonimato se habla desde la propia individualidad que ahora queda definida como intimidad, como *malestar*: el sujeto no se constituye a través de sus juicios racionales, sino que se conforma de todos los procesos que afectan a su vida de forma íntima, constituyendo un malestar común que es el único ámbito desde el que se pueden articular nuevas formas de politización y de relaciones sociales que vayan más allá de la razón policial y de la necesidad de identificar una subjetividad que ha sido entendida hasta ahora justamente desde la idealidad del sujeto que razona y no desde el individuo que vive y es afectado. Por este motivo, el paradigma del anonimato constituye una forma de superar el modo en el que la Modernidad ha querido entender la subjetividad y la igualdad asociada a ella. El sujeto del anonimato, este “no sujeto”, es ya la afectación que habla desde sí misma, la cual es opaca a una razón que necesita siempre preguntar por el “quién” para poder ejercer el control tanto de la subjetividad como del espacio de su conformación⁴⁵³.

⁴⁵³ AUGÉ, en ESPAI EN BLANC, 2009, p. 22.

3.2. El anonimato como posibilidad

En definitiva, el anonimato abre una nueva forma de hacer política, una nueva forma de relación social más allá de los límites que la Modernidad ha impuesto. El anonimato, entendido desde un punto de vista político, puede significar varias cosas:

a) puede ser entendido como el éxito del individuo moderno, que no es más que la conquista de una privacidad que tiene como contrapartida la pérdida de su singularidad en la indiferencia de la sociedad-masa.

b) defensa de la privacidad frente a la sociedad de control, que tiene como contrapartida el miedo a quedarse fuera.

c) el anonimato como proceso de “des-identificación” de aquel que se involucra políticamente, de aquel que busca la construcción de lo común. Será esta última acepción del anonimato la que podrá ser fructífera para una reformulación de lo político en la era de la “sobremodernidad”.

Los espacios del anonimato son fragmentarios, no constituyen una unidad, con lo que no se le puede aplicar la categoría de totalidad que, según Lukács y como ya hemos visto, es característica de toda teoría revolucionaria. Por otro lado, es un desafío para la política institucionalizada: falta de reivindicación, heterogeneidad, etc⁴⁵⁴. Este desafío de la “fuerza del anonimato” es una carencia de nombre y, por lo tanto, una carencia de identificación, ya que nombrar es siempre identificar⁴⁵⁵. Por eso, los espacios del anonimato son espacios de “huelga de identidades en la que

⁴⁵⁴ PETIT, en ESPAI EN BLANC, 2009, p. 33.

⁴⁵⁵ Ibíd.

dejamos de ser lo que hay que ser”⁴⁵⁶. La lógica del anonimato es la de la aparición a través de la ocultación, esto es, lo que aparece no puede identificarse, con lo que queda siempre como algo oculto. Este gesto aparentemente limitado al campo semiótico se transforma en político cuando el anonimato se conforma como estrategia que intenta superar y desmontar la pregunta por el “quién” de la acción para pasar al “qué” de la misma.

El anonimato sirve como marco conceptual en el que podemos encontrar soluciones a una crisis de lo político que tiene varios puntos clave. Principalmente, esta crisis de lo político se caracteriza por su propia muerte, por su propia superación histórica. Nuestra época es una *época postpolítica* porque la acción política transformadora queda neutralizada. Lo políticamente posible no cambia nada, mientras que la acción auténticamente transformadora es impensable políticamente⁴⁵⁷.

En el anonimato queda suspendida la pregunta por el “quién”, que respondería a una “razón policial” que quiere identificar siempre al sujeto de la acción, para darle protagonismo a la pregunta por el qué, ese malestar desde el que se habla y se actúa. Importa más aquello que se hace que quién lo hace, puesto que la identidad ya ha quedado borrada en estos espacios. Frente al proceso de hiperidentificación y de privatización del individuo y de la sociedad se abre la posibilidad de ir más allá de las asignaciones clásicas que han servido para poder explicar la historia⁴⁵⁸. Por este motivo, los que habitan el anonimato son aquellos que no tienen rostro, aquellos que no tienen nada que perder porque no han sido todavía identificados: precarios, “chusma”, sin papeles, sin techo, sin voz, sin nombre, etc. Estos sujetos políticos sin identidad no pueden ser representados porque no existen, porque no se sabe quiénes son. En el espacio del anonimato la representatividad queda suspendida porque, al ir más allá de los órganos de representación social

⁴⁵⁶ SAVATER, en ESPAI EN BLANC, 2009, p. 39.

⁴⁵⁷ PETIT, en ESPAI EN BLANC, 2009, p. 25.

⁴⁵⁸ ESPAI EN BLANC, 2009, p. 9.

clásicos (partidos, sindicatos), se sitúa fuera de la capitalización de la acción, es decir, más allá de la recuperación. No se puede recuperar lo que no tiene nombre ni rostro, lo que no se puede identificar. Los espacios del anonimato son esos “no lugares” (puesto que no se localizan en ningún sitio) que invitan a situarse fuera de la vida cotidiana desposeída, fuera de la realidad identificada con el capitalismo. Son “no lugares” en los que no hay nada propio, en donde ya no existe la posibilidad de identificar a aquellos que forman parte de él. La única forma de identificación es a través de su pertenencia al anonimato.

Frente a la visibilización mediada que se desprende de las viejas lógicas dialécticas y resistentes, esto es, en la lucha por ser visible, por ser sujeto dentro de los espacios del anonimato, se busca una visibilización no mediada, es decir, una forma de aparecer sin poder ser identificado. Hay tres tipos de visibilización no mediada:

“a) sin identificación: presenciarizarse exponiéndose (abstencionismo electoral).

b) contraidentificación: presenciarizarse oponiéndose (huelgas en Argentina).

c) des-identificación: presenciarizarse ocultándose (incendios de coches en las *banlieues* de Francia)”⁴⁵⁹

Sólo a través de la interrupción de la vida cotidiana en su desposesión la fuerza del anonimato y la experiencia del nosotros se encuentran en los *espacios del anonimato*. En la práctica significa que lo social abandona la forma “sujeto” para pasar a tener otra forma diferente. Se pasa de “llegar a ser lo que se es”, que es la postura de Nietzsche, al “llegar a ser lo que se puede”, que es propia de esta travesía nihilista. “Los espacios del anonimato surgen, pues, como *espaciamentos del espacio*”⁴⁶⁰. En definitiva, el anonimato tiene dos caras: por un lado, el anonimato carece de fuerza. Nadie toma la decisión en sus manos; por otro lado, el anonimato es lo que permite

⁴⁵⁹ Ibíd.

⁴⁶⁰ PETIT, en ESPAI EN BLANC, 2009, p. 31.

ejecutar la decisión hasta el final. De lo primero se deduce que la fuerza del anonimato se resume en la figura del *hombre anónimo*⁴⁶¹. El hombre anónimo es cada uno de nosotros y, a la vez, ninguno. Las categorías básicas y tradicionales ya no le definen. Es oportunista, nihilista, vota cuando le conviene, es el nihilista que, sin embargo, no se conforma con su nihilismo sino que apunta a algo común, al “querer vivir”. No está completamente apartado del mundo. Hay algo que le impulsa a un nosotros, un “querer vivir” propio que apunta a un “querer vivir” en general⁴⁶². El nuevo espacio teórico y práctico que abre la fuerza del anonimato es un cuerpo involucrado, afectado, más allá del espacio/tiempo privilegiado de la política y hacia un mundo común. Sólo desde este triple desplazamiento se puede empezar a pensar una nueva forma de decir “nosotros” que no tenga que ver con una comunidad sino con un mundo común⁴⁶³.

3.3. La producción cultural desde el anonimato

Uno de los ámbitos en los que el anonimato ya ha sido tomado como estrategia de acción es la esfera de la producción cultural. Siguiendo la estela del *détournement* de los situacionistas, en la que, efectivamente, la autoría, la firma de la obra de arte, desaparecía en la reappropriación infinita del discurso, el anonimato se ha materializado en la *desaparición de la figura del artista tradicional*, aquel que deja su huella en la obra de arte a través de la firma. El anonimato ha producido los *nombres colectivos*, toda una serie de manifestaciones artísticas que se reúnen conceptualmente bajo el paraguas de un nombre común que no pertenece a nadie⁴⁶⁴. A través de esta estrategia se “democratiza” el arte: cualquiera puede ser artista. No se trata ya de que el artista sea el genio que introduce leyes dentro de lo estético sino que se pone el acento en el derecho del sujeto a dejar libre su creatividad, más allá de rigorismos

⁴⁶¹ Ibíd., p. 29.

⁴⁶² Ibíd., p. 30

⁴⁶³ GARCÉS, en ESPAI EN BLANC, 2009, p. 58.

⁴⁶⁴ NAVARRO, 2010, p. 157.

formales, lo cual nos recuerda a las primeras formulaciones de la Internacional Letrista en torno al papel de la creatividad en las nuevas condiciones de producción cultural⁴⁶⁵.

En el Estado español una de las experiencias más destacables en este sentido es la del colectivo “Industrias Mikuervo”. Esta experiencia, que se basaba en la recuperación y redirección de las formas artísticas respecto a los usos reglados dentro de la industria cultural, no pretendía ser un colectivo de artistas al uso, es decir, no pretendía crear escuela ni instaurar nuevas bases para la estética. Su intención era usar los materiales disponibles como herramientas para la expresión libre, una forma de liberar al arte de su necesidad de estrechez formal, siguiendo la idea de que toda producción cultural no puede ir más allá del interés de su propia lógica cuando la cultura se convierte en mercancía, una producción dentro de unas condiciones determinadas de producción material⁴⁶⁶.

La acción de Industrias Mikuervo tiene cinco ejes que pueden ser extrapolables a toda acción anónima, no sólo dentro de la industria de la producción cultural sino dentro de cualquier acción política:

1. Acción molecular difusa: las acciones han de circunscribirse a pequeños actos de sabotaje que, sin embargo, tengan una intención común.

2. Proyección mediática: tienen que tener una publicidad para que exista la conciencia de que *algo* está pasando, no importa quien lo haga.

3. Organización en red abierta: cualquiera puede formar parte de estas acciones. No existen jerarquías ni líderes.

4. Uso consciente del plagio y la subversión como forma de apropiación de los discursos: técnica del *détournement* expuesto por Lautréamont y perfeccionada por los situacionistas, que, como hemos visto, consiste en el uso pervertido de los contenidos culturales de una determinada época.

⁴⁶⁵ Sobre el papel de la creatividad en los últimos años de la I.L. y los primeros de la I.S., v. APARICIO MOURELO, págs. 49 y ss.

⁴⁶⁶ ESPAI EN BLANC, 2009, p. 154.

5. Carácter anónimo de la acción: no importa el sujeto de la acción sino aquello que se lleva a cabo"⁴⁶⁷

Una de las materializaciones que tuvo esta estrategia del anonimato aplicada a la esfera de la industria cultural fue la *huelga de arte*⁴⁶⁸ llevada a cabo por el colectivo Luther Blissett para el año 2000 y anunciada a través de un acto de sabotaje en la edición de ARCO de 1999. En la fecha señalada se editó un texto que explicaba la necesidad de una huelga de arte:

“Hoy, 1 de enero del año 2000, cada uno de los componentes del Comité de Artistas contra el Arte de Madrid abandona toda actividad artística hasta el 31 de diciembre del año 2001 y se dispone a intensificar sus acciones de sabotaje cultural vírico y anónimo que se extenderán a lo largo de estos dos años (...) El propósito de la huelga no deja de ser claro para nosotros: la destrucción de la dinámica espectacular y la instauración de un poder cultural paralelo que la contradiga, creando la base para la apropiación civil de los instrumentos (materiales y conceptuales) de producción de sentido. Nos consideramos solidarios de cualquier interpretación de la huelga que tenga este ideal como horizonte, sean cuales sean sus modos de aplicación, y nos consideramos abiertos a mantener la mayor relación posible con quienes las ejecuten (Comunicado de Artistas contra el Arte, 1 de enero de 2000)”⁴⁶⁹

Más allá de la eficacia de esta acción, lo interesante es la idea de una práctica política que tiene en el anonimato su modo de actuar, su *estrategia*. En la huelga de

⁴⁶⁷ NAVARRO, 2010, pp. 159-160.

⁴⁶⁸ La conceptualización de una huelga de arte puede ser definida como sigue: “La convocatoria de una huelga de arte para el tránsito de milenio resulta oportuna porque reclama una moratoria y proclama una ruptura. Ambas cosas van íntimamente trabadas en el proceso de cristalización de las ideas. Nuestro siglo ha sido atravesado por una radical disolución de los fundamentos de la obra artística, que ha tenido como vectores principales la aplicación liberadora y potenciadora de la tecnología a la producción estética, por un lado, y por otro la ambigua relación, llena de pasiones y tensiones, entre belleza y dinero. La muy sobada equiparación entre posesión y estatus que dispara el consumo banal y estandarizado, la canalización mercantil del componente irracional de las vanguardias a través del pop y la generación de una extraña especie de dinero de saldo con exenciones fiscales son todas ellas consecuencias de esta relación. El respaldo tecnológico al discurso de la apropiación topó de inmediato con la servidumbre al sistema dinerístico, que encontró en la liberación cultural un ámbito de multiplicación inaudito mediante la generación arbitraria de necesidades no materiales. Quedan circuitos de resistencia fuera de los medios de influencia, tan alejados de la dinámica real de la cultura como el sistema institucional de las artes” v. NAVARRO, 2010, p. 261; En general, sobre el concepto de “huelga de arte”, v. BLACK, 1989.

⁴⁶⁹ ESPAI EN BLANC, 2009, p. 161.

arte no se reconoce un “quién” que formula la huelga salvo los “artistas” que la convocan, lo cual deja abierta la identificación a cualquier artista en sentido general que quiera sumarse a la huelga. La huelga de arte, que no consiste en nada más que en la huelga de producción de productos artísticos, entendiendo el arte como un producto cultural, es decir, como una mercancía más, no visibiliza a un sujeto que la lleve a cabo. Pueden ser todos y ninguno de los “artistas” los que la ejecuten. Sin embargo, dentro de ella cada individualidad tiene la oportunidad de expresarse a través de un medio no convencional, la huelga de arte, con la que puede dar lugar a nuevos tipos de comunicación, nuevos tipos de creatividades, de complicidades que escapen tanto a los modos de producción cultural, y, más en general, a los modos de relacionarse dentro de la esfera de la producción en general, así como a la lógica de la identificación⁴⁷⁰.

En conclusión, podemos decir que el paradigma del anonimato nos abre la posibilidad de nuevos tipos de subjetividades, nuevos tipos de conformación de relaciones sociales y de relaciones políticas que superen efectivamente los aspectos más negativos de la Modernidad tal y como ésta se ha desarrollado hasta nuestros días, esto es, en tanto proceso de conformación de subjetividades y de espacios que han llegado a producir una lógica de la sobre-identificación que ha acabado por desembocar en una sociedad del control. Frente a ello, el anonimato se nos presenta como una de las múltiples posibilidades de transformar el espacio político de tal forma que supere esta lógica policial, esta necesidad de identificar siempre al “quién” para acabar ignorando el “qué”.

4. Una nueva política en una época post-política

Desde los conceptos que hemos desarrollado anteriormente, se nos abre una pregunta: ¿qué posibilidad existe de, a partir de estos nuevos conceptos y prácticas,

⁴⁷⁰ NAVARRO, 2010, pp. 160-161.

formular una nueva política emancipatoria que ya pueda superar los conceptos y categorías que hemos venido usando hasta ahora? Como hemos intentado demostrar, la actividad de la I.S. no fue más que la dialéctica de la Ilustración llevada a un estado aporético. Si, por un lado, sus propuestas teóricas y prácticas fueron mucho más allá de los proyectos clásicos del humanismo y del cientificismo ilustrado, lo cierto es que nunca dejaron de ser la conciencia radical de la necesidad ilustrada de la construcción de una sociedad emancipada. Su actualización paroxística de la concepción hegeliana de la historia no fue más que la enésima actualización de dicho proyecto.

Sin embargo, en esta radicalización se llevaron las categorías y conceptos de la Ilustración más allá de sí mismas. Como hemos visto, la crítica al trabajo asalariado, la importancia del elemento lúdico en la vida social, la “construcción de situaciones” como producción de una vida cotidiana diferente, etc., son todos elementos que, si bien van más allá de las intervenciones en esa misma vida cotidiana, lo cierto es que no dejaron de ser la radicalización del proyecto de la Ilustración.

Pero no sólo hemos aprendido esto. Al encontrarse con la derrota de Mayo del 68 y del otoño italiano, la I.S. estableció el gesto más coherente que podía tomar una organización política que quisiera situarse en paralelo con el desarrollo de los acontecimientos políticos, y nunca más allá de ellos: tras la derrota, la I.S. se disolvió, desapareció. Este gesto inauguró dos elementos que tendrán gran parte de los grupos políticos del futuro, tal y como hemos visto en el caso de *King Mob* y *Black Mask*:

a) Por un lado, la autoconcepción del papel revolucionario en términos dialécticos, esto es, contingente al desarrollo de los acontecimientos sociales. Con esto, se elimina de raíz la posibilidad de toda vanguardia, tanto política como artística. Si durante su actividad el continuo goteo de expulsiones podía hacer entender que la I.S. se entendía a sí misma como autosuficiente en su capacidad de producir políticas emancipadoras, lo cierto es que en el momento de la verdad, en el momento de probarse a sí misma como fuerza política que pudiera aprovecharse del fervor revolucionario, decidió autodestruirse y dejar que los acontecimientos se

desarrollaran por sí mismos. Este gesto ya estableció la gran diferencia en las nuevas formas de hacer política que todos los grupos armados de los 70 no supieron ver. Frente a la derrota de finales de los 60, el activismo armado decidió una huida hacia adelante en la que, aún conscientes de la imposibilidad de la victoria, se decidió por la instauración del ejemplo revolucionario como motor de la renovación de los flujos políticos⁴⁷¹.

b) Por otro, estableció la necesidad de que todo grupo político que quiera aparecerse como vanguardista esté ya, de antemano, condenado al fracaso. El gesto de la I.S. no sólo era el adecuado a su momento histórico, sino que era el adecuado para una nueva forma de hacer política, que encontró su prueba de fuego en las derrotas francesas e italianas. En adelante, toda política tendrá que ser efímera, nómada, circunstancial, adaptable, movable.

Este es el modo en el que el concepto político de la Modernidad ha sido superado por la transformación de las condiciones empíricas. De ahora en adelante, toda política, toda acción común, todo intento de transformación social tendrá que buscar otras estrategias, otras formas de organización que se adapten a un marco nuevo en el que los viejos conceptos ya se han mostrado superados.

⁴⁷¹ Para una panorámica general sobre el activismo armado durante los años 70, y que tuvieron relación con los conceptos políticos forjados durante los años 60, y especialmente por parte de la I.S., v. VARON, 2004. Aunque es un tema que no hemos tratado, la relación entre la Internacional Situacionista y grupos armados como la *Angry Brigade* o el MIL podría llevarnos a entender de un modo más exacto la gran influencia que tuvo la I.S. para todas las manifestaciones políticas posteriores a su actividad. Sobre la *Angry Brigade*, v. ROCHA, 2008. Para comprobar las relaciones, fugaces y muy casuales, entre la I.S. y los futuros miembros de la *Angry Brigade*, v. Cor. Vol. 4, Carta de Guy Debord a Tony Verlaan, 10 de enero de 1970.

4.1. La permanencia de los viejos paradigmas: Ilustración y marxismo

Frente a este gesto radical, ha habido toda una serie de corrientes políticas y teóricas que continuaron, y continúan, adoptando las viejas formas de acción y los viejos conceptos y categorías de una época ya pasada. Estas viejas formas de hacer política, de establecer acciones comunes, han querido basarse en la idea de que el viejo proyecto ilustrado todavía no ha sido desarrollado. Este argumento tiene dos vertientes:

1. La Ilustración como proyecto inacabado. Autores como Habermas o Honneth han dedicado los últimos 30 años a la idea de que la Ilustración es un proyecto inacabado, de tal forma que no es un proyecto que deba ser abandonado y, con él, todas las categorías que le son inherentes (“ciudadano”, “sociedad civil”, “Estado-Nación”, “ciencia”, “conocimiento”, etc.). La Ilustración, según esta tesis, no sería más que un proyecto infinito de autocrítica por el cual no sería posible llegar a un “fin de la Ilustración” en tanto que este proceso está en continua autodefinición.

Esta tesis tiene una trampa clara: la Ilustración ha sido un proyecto emancipatorio, civilizatorio, que habría tenido un comienzo con la Revolución francesa, que, sin embargo, no tendría fin, de tal forma que cualquier transformación teórica y práctica a cualquier nivel no sería más que la auto-recomposición de un sistema que, por definición, no podría cerrarse nunca. Ni la caída del Muro de Berlín, ni el atentado contra las torres gemelas del 11-S, ni el fin del “socialismo real”, ni la derrota francesa e italiana del 68 habrían modificado este proceso. Occidente no tendría otra posibilidad que ser ilustrada; no tendría otra posibilidad que seguir operando con ciertas categorías que, en gran parte y como la I.S. ya demostró de forma teórica y práctica, no sólo no han sido las herramientas para superar las crisis civilizatorias de nuestro presente, sino que, en gran parte, han sido sus causantes, tal y como hemos intentado demostrar en nuestro comentario de *Dialektik der Aufklärung* de Adorno y Horkheimer. Por tanto, esta tesis muestra ciertos tintes

totalitarios en tanto que no acepta otro paradigma que no sea el suyo propio, esto es, no acepta su propia derrota como proyecto contra la barbarie. Y lo que es más importante: ha eliminado de sí toda posibilidad de transformación radical de los modos y formas de pensamiento y acción que pueden aún desarrollarse en Occidente.

2. El otro proyecto, el otro paradigma que también se nos aparece agotado es el marxista. Este paradigma se nos presenta desde la investigación de la I.S. como la radicalización del paradigma ilustrado. El proyecto de una sociedad sin clases, de la recuperación de los modos de producción, de la superación de la alienación en todas sus vertientes, la realización de las necesidades radicales, todas estas formas de entender el proyecto marxista no apuntan más que a la consecución concreta, determinada, de los valores ideales y metafísicos explicitados por la Ilustración y que fueron, en parte, realizados en las diversas revoluciones burguesas.

Este proyecto nos interesa más porque la Internacional Situacionista ha sido, dentro de la radicalización de la Ilustración por parte del marxismo, una nueva vuelta de tuerca. Ha sido la aplicación del método dialéctico al paradigma marxista justo en el momento en que éste ya se había convertido en ideología, esto es, había pasado de ser un método revolucionario a un modelo de gestión social. Por tanto, la crisis del marxismo ha sido aquella en la que hemos visto a la I.S. como el último gran esquema de emancipación que operaba con elementos de la filosofía ilustrada, radicalizados doblemente a través del marxismo y del “situacionismo”.

Por tanto, como hemos venido diciendo a lo largo de toda esta investigación, *la I.S. posee un papel tan importante en la historia de las teorías y prácticas emancipatorias en el siglo XX porque es el paso entre el viejo paradigma y las posibilidades de nuevas formas de hacer política*, es el puente entre el agotamiento de una *Weltanschauung* y el nacimiento de otra. El mismo gesto de autodisolverse justo cuando todas las fuerzas revolucionarias acababan de explotar revela la autoconciencia de una teoría y una práctica que ya se concebía como una parte más de una posibilidad histórica y no como vanguardia del

cambio social.

Este gesto, repetimos, es también una crítica a este paradigma marxista. A la vez, es la conciencia de su derrota inexorable. Si ya a finales de los años 60 la política “revolucionaria” se había convertido en la lucha de poder entre ideologías diferentes dentro de un mismo paradigma (leninismo, stalinismo, maoísmo, guevarismo, etc.), la I.S. fue la conciencia lúcida de que en esa ideología ya no se jugaba el cambio social. Pocos grupos supieron ver que el fluido de fuerzas emancipatorias que podían llegar a superar las condiciones de vida dadas no estaban ya en los modos y conceptos a los que había llegado el marxismo como fuerza hegemónica.

Esto no significa, y es tal vez uno de los puntos que hay que volver a explicitar, que la I.S. abandonara este paradigma. Más bien lo llevaron hasta sus últimas consecuencias, hasta su paroxismo, hasta su aporía. Con ello, dejaban a la derecha a todas aquellas fuerzas que se habían querido arrogar la exclusividad de la organización revolucionaria, de sus fuerzas y de sus posibilidades. Con la I.S. y su influencia en los acontecimientos políticos y sociales más radicales de la segunda mitad del siglo XX se demostró que el marxismo, al menos en su vertiente más oficial, resultaba ya no sólo a-revolucionario sino decididamente contra-revolucionario. A partir de entonces, la emancipación social tenía que hablar en el idioma del situacionismo y no más en la “jerga de la autenticidad revolucionaria” en que se había convertido el marxismo.

4.2. La supervivencia del marxismo como ideología revolucionaria

Si esta investigación puede tener una intención clara, ésta es la de desterrar de una vez por todas una tesis que, si bien tuvo su apogeo en el período de actividad de la I.S., lo cierto es que continúa hasta nuestro presente, aún cuando su ineficacia e impotencia es ya manifiesta en múltiples esferas. Esta tesis dice que el único modo de llegar a la emancipación social es a través del marxismo como método de explicación de todas las esferas de la sociedad y como medio de su transformación. Aunque el

siglo XX ha visto que el marxismo se ha desplegado en multitud de sectas, sub-ideologías, sub-corrientes, sub-familias, sub-catecismos, etc., lo cierto es que un cierto marxismo “ortodoxo”, aquel que pueden compartir desde los partidos socialdemócratas hasta los últimos restos de leninismo, han querido hacerse pasar por *el único modo de transformación social*.

Esta tesis se ejemplifica en el rechazo feroz que ha expresado el medio intelectual internacional “marxista” contra los análisis de lo que se ha llamado la Posmodernidad. Estos análisis han sido interpretados dentro del ámbito marxista como la constatación de un modo de hacer filosofía, de producción intelectual en general, que ha eliminado de su horizonte un elemento que, en principio, ha de estar a la base de toda teoría emancipatoria: el horizonte de cambio social. Esta aseveración requiere una aclaración que la convierte en una afirmación más que problemática. La tesis que sitúa a toda una serie de producciones filosóficas, de redes de pensamiento, de estrategias, de campos de inmanencia, etc., como filosofías conservadoras parte de un supuesto que ya hemos explicitado: toda emancipación social habrá de ser marxista o no será. Con esto, el marxismo ortodoxo ha querido establecer la necesidad de convertirse ella misma en el único paradigma posible no sólo de explicación social sino de su transformación.

Sin embargo, la perspectiva de emancipación no está exenta de la mayoría de análisis de estos autores. Si bien podríamos afirmar que el concepto que podría servir de aglutinador a todas estas diferentes estrategias, el concepto de *estructura*, desplaza la importancia de conceptos previos aparentemente más dinámicos, lo cierto es que ni eliminan la posibilidad de que esa estructura sea cambiante, ni eliminan tampoco la necesidad de explicar procesos sociales que, en general, no apuntan a un cambio emancipatorio.

En definitiva, lo que hemos intentado demostrar es la conexión entre la filosofía que se ha venido a llamar “posmoderna” y la constatación teórica de ese momento político y social que hemos llamado “la derrota del movimiento

revolucionario”. Tras el mayo francés y el otoño italiano, no podía surgir una filosofía, una producción de conceptos y categorías que explicase procesos sociales que no se estaban dando. Si bien Marx estableció sus análisis en un contexto en el que el capitalismo era un sistema en continua expansión, en continuo desarrollo de su capacidad productiva, y de su capacidad destructora, lo cierto es que sus predicciones no dejaron de afirmar el carácter descriptivo y científico de sus análisis. De igual modo, toda la filosofía “posmoderna” no es la constatación de una producción conceptual que implique, necesariamente, la superación de la necesidad emancipatoria. Antes bien, es la reformulación no sólo de esta misma necesidad, sino de las categorías y prácticas que ahora serán necesarias, lo cual implicará, consecuentemente, la reformulación de gran parte del paradigma marxista, cuando no la eliminación directa de muchas de sus categorías. Así, se demuestra la dogmática del marxismo: cuando cambiamos no sólo el lenguaje con el que nos referimos a lo real sino, lo que es más importante, el modo en el que pensamos la necesidad de su transformación, el marxismo no puede más que denunciar este cambio de paradigma, puesto que considera que la revolución social tendrá que llevarse a cabo por sus propios términos o no podrá ser.

En última instancia, nos encontramos ante la posibilidad y la necesidad de volver a pensar nuestra realidad desde un paradigma que lleva décadas en crisis, la cual se ha manifestado no sólo teóricamente en cuanto desacoplamiento de las categorías con las realidades sociales que quería explicar, sino, además, prácticamente con la paulatina transformación del “socialismo real” en un conjunto de sistemas autoritarios en los que la perspectiva de emancipación social, incluso desde el punto de vista más estrictamente ortodoxo, había desaparecido completamente.

4.3. La permanencia del conflicto y de la necesidad emancipatoria

Frente a esto, queremos afirmar que la superación del paradigma marxista no implica la superación de la necesidad de transformación social. La I.S. nos demostró,

tal y como hemos intentado señalar en esta investigación, que es posible reformular la necesidad de una vida liberada más allá de las viejas formas de explicación social y de emancipación política. Esta nueva política en una época post-política tendrá, como una de sus principales tareas, volver a redefinir la necesidad de transformación social. ¿Por qué sigue siendo necesario poner en el centro del pensamiento la necesidad de transformar la vida cotidiana? ¿Por qué sigue siendo necesario reformular este proyecto más allá de los paradigmas agotados, en su gran parte, del marxismo y de la Ilustración? ¿Cómo podremos entender la emancipación social desde el nuevo punto de vista que las transformaciones sociales de nuestro presente han producido? Y lo que es más importante, ¿qué papel puede jugar la I.S. en esta tarea?

A esta última pregunta podemos darle una respuesta provisional. Si la I.S. nos ha enseñado algo, más allá de las limitaciones de sus propuestas concretas, o de la brillantez de sus análisis, es que la necesidad radical de emancipación, aquella que anida dentro del marxismo de una forma salvaje pero que ha sido domesticada por años de ideología y de disciplina de Partido, esa necesidad radical puede ser reformulada en unos términos que no son ya los términos tradicionales pero que, sin embargo, son aquellos que reflejan las condiciones del presente. Si la crítica al trabajo asalariado, el “urbanismo unitario” o los “consejos obreros” eran las posibilidades dadas en la época para un proyecto de recuperación radical de la vida cotidiana, hoy es necesario volver a reformular esa necesidad desde las posibilidades, y límites, de nuestro presente. Por lo tanto, lejos de renunciar a la posibilidad de la emancipación social, tal y como afirma el marxismo de toda filosofía post-68, esto es, de toda la filosofía que ha asumido, de una forma o de otra, la derrota de las fuerzas revolucionarias que se pusieron en marcha a finales de los años 60, ahora de lo que se trata es de reformular esta necesidad en su radicalidad.

Para ello, tendremos que producir nuevos conceptos, nuevas perspectivas que deberán ir acordes con la misma productividad de lo real, de lo social, la cual, tal y como es básico en el esquema marxista, siempre va por delante del concepto. Estos

nuevos conceptos ya han empezado a gestarse en toda la producción teórica de las últimas décadas. A los descritos de “malestar” o “anonimato”, podríamos añadir conceptos como los de “nomadología” en Deleuze/Guattari; “biopolítica” en Foucault; o “multitud” en Negri/Hardt. Todos apuntan a nuevas realidades que, si bien arrancan de la tradición, como no podía ser de otro modo, lo cierto es que apuntan más allá de ella. Frente al paradigma marxista, estas nuevas formas de referirnos a lo social implican el llevar la lección de las derrotas de la emancipación más allá de sí mismas, aceptarlas e intentar superarlas de un modo radical.

Este proyecto es aquel en el que nos encontramos en el presente. Necesariamente, es un proyecto que está abierto porque está en continua producción, en continuo proceso de autocrítica, de auto-constitución. La apertura de este proyecto no es indefinición, sino que es posibilidad de construcción; no es eliminación de compromiso, sino la constatación de en qué términos se expresa ese compromiso; no es la renuncia a la superación del modo de producción capitalista, sino el estudio de las estrategias que ha adoptado para su supervivencia y de los mejores medios para su eliminación.

5. El retorno de la supervivencia y el futuro de la emancipación

Fieles con lo que venimos diciendo, tenemos que describir brevemente el marco en el que nos encontramos actualmente para poder entender las posibilidades, y límites, del mismo. En Octubre de 2008 se desencadenó una de las crisis económicas más importantes del sistema capitalista desde el crack del 29, una crisis económica que dura hasta nuestro presente y que, según muchas previsiones, no será superada hasta dentro de algunos años.

En este contexto de ajuste de las políticas sociales y, sobre todo, económicas de las principales potencias mundiales, no se puede ignorar la reconfiguración de las fuerzas emancipatorias. Especialmente, se abre una pregunta que es clave en nuestra investigación: ¿cómo afecta este retorno de la supervivencia, de la lucha descarnada

de la vida a la posibilidad de una emancipación de la vida cotidiana desde los conceptos expuestos de la Internacional Situacionista?

Como hemos visto, una de las distinciones básicas de la I.S. era la de supervivencia/vida cotidiana. La supervivencia era la vida dentro de las condiciones del capitalismo, la cual estaba caracterizada, justamente, por su no-vida, por la limitación de los espacios y tiempos de la vida cotidiana. Ésta, por el contrario, no sería más que el desarrollo de todas las posibilidades y virtualidades que el mismo sistema capitalista habría llegado a producir, las cuales habían quedado circunscritas a la mera reproducción del sistema. El uso de esas técnicas, de todos los elementos y fuerzas puestas al servicio de una vida liberada, haría aparecer una nueva vida cotidiana marcada por el placer, el juego y, sobre todo, por la *apropiación de la vida cotidiana*. Sin embargo, la vuelta a un contexto de supervivencia generalizada afecta al modo en que tenemos que pensar las posibilidades de emancipación en nuestro presente. Sobre todo, nos tenemos que hacer una pregunta: ¿no queda transformado completamente la distinción supervivencia/vida cotidiana y las posibilidades de su superación?

La I.S. partió de la tesis de que la supervivencia estaba garantizada en el momento de su actividad (finales de los años 50, y años 60). El desarrollo del *Welfare State* era, efectivamente, el contexto en el que los situacionistas pudieron establecer el suelo de sus reivindicaciones mucho más allá del marxismo tradicional. Las condiciones de vida mínimas ya estaban garantizadas, con lo que sólo quedaba el desarrollo de todos los elementos para una vida liberada que superara efectivamente el paradigma de la supervivencia.

Sin embargo, ¿era cierta la tesis de una sociedad que había superado ya la etapa de la supervivencia? Nuestro presente de crisis radical está viendo la vuelta al *Welfare State* como el paradigma al que volver para poder superar el problema de la supervivencia. Sin embargo, el “Estado del bienestar” posee dos virtualidades que nos tienen que llevar a pensar si, realmente, es un medio efectivo para superar la crisis actual:

a) Reproducción constante de una supervivencia “superior” a través del establecimiento de lo que ya hemos visto que Marcuse y la I.S. denominaron “falsas necesidades”. Cuando los elementos básicos de una vida “digna” se consiguen, la industria del consumo hace aparecer nuevas necesidades que, lejos de mostrarse como lujos prescindibles, se equiparan a las necesidades vitales más básicas. Este es el éxito de la industria del ocio y de la industria del consumo en general.

b) Superación de la supervivencia como *momento pasajero* dentro del desarrollo capitalista. Por tanto, la supervivencia está garantizada sólo temporalmente. No hay fin de la historia de la supervivencia, sino supervivencia del fin de la historia como ideología. Por este motivo, la supervivencia, garantizada por el Estado en los años 60, ahora ha vuelto a convertirse en el eje de vida cotidiana, siguiendo la idea de que la crisis económica nos ha devuelto a la necesidad de luchar por la satisfacción de las necesidades más básicas.

En un contexto semejante, ¿cómo limita esta perspectiva el proyecto de la I.S.? ¿No lo reduce a un proyecto que sólo tiene sentido en una época de abundancia? Cuando las necesidades más básicas vuelven a estar en el fondo de la lucha emancipatoria actual, no puede dejar de extrañarnos la seriedad de un proyecto basado en categorías como las de “construcción de situaciones”, los “consejos obreros”, la “vida sin tiempos muertos” o el “juego de acontecimientos” como proyecto fundamental emancipatorio. Lo que nos demuestra esta perspectiva, este nuevo contexto, es que cada época necesita de su proyecto emancipatorio propio, es decir, cada época produce una negación determinada de sí misma. Si, mientras en el contexto de los años 60, el despliegue completo del capitalismo del bienestar se podía entender como el desarrollo racional y necesario de un sistema que parecía funcionar en un cierto sentido, en nuestro presente debemos identificar la necesidad de una política emancipatoria dejando a un lado aquellos elementos teóricos que forman

parte de un contexto diferente.

Esto no implica, como parece ser la tendencia del marxismo ideologizado, volver a una mera retórica de retorno al Estado del bienestar, buscando con ello volver a una situación anterior a la crisis económica. Esta postura no hace más que darle crédito a la situación anterior al desarrollo de la crisis, dando por bueno el Estado del bienestar como el verdadero fin de la historia de la emancipación.

Frente a ello, la negación determinada de nuestro presente no consiste en la reivindicación del Estado del bienestar, puesto que este proyecto no es la negación de nuestro presente y de nuestra realidad. La negación radical de nuestras condiciones de vida incluye la lucha por la superación de la crisis económica más allá de las causas que la han producido, esto es, el modo de producción capitalista transformado en sus configuraciones actuales. Esto implica el reconocimiento que el Estado de bienestar fue un elemento desencadenante de nuestra actual crisis económica. En cuanto fase determinada del capitalismo, el capitalismo del bienestar no puede concebirse como la solución, en tanto que ha sido la etapa justo anterior de nuestra crisis presente. La perspectiva de la superación de nuestras formas de vida cotidiana tiene que implicar esta necesidad. Necesita ser un nuevo proyecto que sea radical en sentido marxiano, esto es, en el sentido de ir a la causa principal de un proceso social. La reivindicación del Estado del bienestar no sería más que el deseo de la vuelta de un momento de desarrollo del proceso en el que el germen de la crisis ya estaba dado. Del mismo modo, la reivindicación del capitalismo del bienestar es el deseo de una nueva desactivación del conflicto social. Si en el contexto de la I.S. la clase obrera ya aparecía como una clase que no poseía en sí su “conciencia de clase”, en la última reconfiguración contemporánea que hemos vistos descrita por la I.S. este elemento ha continuado estando presente.

Por tanto, ¿dónde nos situamos ahora? ¿Qué futuro ha de tener el proyecto de emancipación hacia una nueva vida cotidiana? Es justo éste el momento en el que todas las fuerzas, energías, teorías y prácticas tienen que producir de una forma inmanente la contestación, la superación, la negación determinada de una *vida*

capitalista que ya ha demostrado, tanto en la época de la I.S. como en la nuestra, que su principal actividad, más allá de la obtención de plusvalía, es la destrucción de su mundo. Depende de nosotros que el futuro sea diferente.

Conclusiones

El conjunto de conceptos, categorías y prácticas que la Internacional Situacionista desarrolló durante su período de actividad han demostrado ser, desde la perspectiva que hemos defendido en esta investigación, los instrumentos para pensar y transformar un mundo que ha sufrido profundas modificaciones desde su formulación. Repetimos: *la I.S. fue la expresión paroxística de la confrontación entre las dos fuerzas sociales más potentes que se habían desarrollado durante las décadas anteriores, esto es, la tradición de las vanguardias artísticas y el marxismo “no soviético”, y que en ella encontraron su expresión más acabada y más radical.*

Comenzando por la primera época de la I.S., hemos visto cómo tanto el dadaísmo y su empresa de destrucción del arte; el surrealismo y su degeneración en lo irracional; y las vanguardias artísticas posteriores a la Segunda Guerra Mundial (COBRA, Fluxus y Provos) desembocaron en la Internacional Situacionista y su proyecto de “realizar la poesía”. Hemos intentado explicar y definir en qué consiste este proyecto a través de ciertas técnicas que desarrollaron cuando se denominaban *Internationale Lettriste* y en los primeros años de la Internacional Situacionista. A través del diagnóstico que establecieron del panorama cultural de su tiempo a través del concepto de “descomposición del arte y de la cultura”, los situacionistas produjeron una serie de técnicas con las que superar su marco cultural. A través del “desvío” (*détournement*), del “arte unitario”, la “pintura industrial” o la “psicogeografía” quisieron llevar a cabo la superación de las limitaciones prácticas del arte contemporáneo, sobre todo en el terreno que a ellos les interesaba, el de la transformación de la vida cotidiana.

Tras este momento principalmente descriptivo, en el que no hemos dejado de examinar, sin embargo, los aspectos críticos de dichas estrategias, a la vez que sus limitaciones para una teoría emancipatoria contemporánea, hemos querido situar estas estrategias en el panorama más general de la estética contemporánea. ¿En qué afecta el diagnóstico de la I.S. al concepto actual de arte? ¿Debemos transformar el

concepto moderno del arte, cuya principal característica consiste en haberse conformado como una esfera de acción que conserva, todavía, una cierta autonomía con respecto a los procesos sociales y que, por tanto, puede seguir constituyendo una fuente de pensamiento crítico? A través de la confrontación entre el concepto de “arte unitario” de la I.S. y el concepto moderno de “autonomía del arte” hemos intentado establecer un nuevo marco estético caracterizado por su inserción en todos los diferentes procesos sociales. La tesis que hemos intentado defender en este punto, y que se relaciona con la derrota de los movimientos revolucionarios, cuya explicación atraviesa esta investigación, es que esa derrota política tuvo su reflejo en el campo estético en tanto pérdida de la autonomía del arte. El arte se ha hecho uno con la sociedad, pero no en el sentido en que lo pensaban los situacionistas, es decir, no como la reappropriación de una serie de técnicas y gestos con los que producir nuevos comportamientos, nuevas formas de vida cotidiana, superando la separación de esferas y de actividades propia de la Modernidad, sino como la inserción del arte en el mundo de la producción cultural a través de la generalización de la categoría de “fetichismo de la mercancía”.

Desde el punto de vista filosófico y metodológico, la recuperación de la filosofía hegeliana a través del método dialéctico y de la categoría de la totalidad quisieron apuntar a un proyecto que, sin embargo, ya se había demostrado históricamente ambivalente. Con la victoria del “socialismo real”, el proyecto marxista de “realización de la filosofía”, que también era el proyecto situacionista, se convirtió en la aparición de una organización social que se concebía a sí misma como el punto final de la historia. La tan criticada tesis del “fin de la historia” propuesta por Fukuyama en relación a la caída del Muro de Berlín tenía ya su expresión en el mundo del socialismo burocrático. Si el Estado de los trabajadores ya era una realidad, el pensamiento ya no podía seguir operando de la misma forma que cuando luchaba por la victoria de la clase obrera. Ahora, se imponía la *gestión* de una victoria que, necesariamente, tenía que rechazar toda crítica interna como crítica

“contrarrevolucionaria”. El “final de la historia” constituyó el final de la lucha por la producción de historia. Paradójicamente, el triunfo de lo histórico fue también su muerte.

Tanto la recuperación de la dialéctica como de la categoría de totalidad apuntaron a este objetivo. La primera en tanto que ya en Hegel la dialéctica siempre tenía un final inmanente, de tal modo que la necesidad de su *telos* se desplegaba en el desarrollo parcial de las negaciones determinadas, convirtiendo al Estado soviético en la materialización del Absoluto hegeliano. En la segunda, en tanto que la totalidad se entendió no como la perspectiva de recuperación de la vida, tal y como hicieran los situacionistas, sino como la característica básica de una sociedad que, en la estela de la representación de una victoria de lo histórico, se tenía que situar en contra de cualquier elemento crítico. La confrontación dialéctica ya no podía existir en el ámbito de una victoria de la historia. Toda crítica tenía que aparecerse como la expresión de un deseo de volver al pasado. La totalidad degeneró en totalitarismo en cuanto que derivó de una perspectiva de recuperación de la vida histórica a la instauración de una organización social que se entendía a sí misma como la realización del “espíritu absoluto” (*absolute Geist*) hegeliano.

La tradición marxista que intentó superar estos defectos de la filosofía de Hegel a través de los desarrollos ganados por Marx fueron aquellos que desembocarían en la Internacional Situacionista. Georg Lukács, Karl Korsch, Ernst Bloch, Herbert Marcuse y el grupo *Socialisme ou Barbarie* llevaron a cabo toda una recuperación de estos elementos hegelianos en un sentido no ideológico, esto es, desde la crítica de la degeneración del pensamiento y de la práctica marxista en el siglo XX. Tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico, la I.S. no hizo más que engancharse a aquella corriente absolutamente crítica que veía en el marxismo “real” la degeneración de lo que tendría que haber sido el proyecto de emancipación de la vida cotidiana.

El proyecto práctico de la I.S. conservó estas contradicciones, sin llegar, claro está, al nivel “criminal” al que llegó el “socialismo real”. Uno de los elementos más

llamativos de este conjunto de problemas fue la fe inquebrantable que tenía la I.S. en el proletariado como sujeto de la historia. Podríamos afirmar que los situacionistas fueron el último gran grupo teórico que apostó por la clase obrera justo cuando ya empezaba a ponerse en duda desde muchos ámbitos la pertinencia de su monopolio de la acción social transformadora.

Frente a esta fe inquebrantable, fue el movimiento estudiantil el que llevó a cabo el tipo de movilización social que podía situarse dentro de los parámetros descritos por la I.S. Aunque hemos establecido también comparaciones con el “otoño caliente” italiano en cuanto expresión de ciertas ideas y prácticas ya enunciadas por la I.S., lo cierto es que donde más calaron las ideas de los situacionistas no fue precisamente en la clase obrera, sino en el movimiento estudiantil. Desde esta perspectiva, ¿cómo no mantener que los situacionistas estaban más cerca de la descripción de la “miseria de la vida estudiantil” y de su superación que de las condiciones de vida de la clase obrera y de su proyecto revolucionario? Esta contradicción nunca fue expresada por la I.S. Sin embargo, hoy nos sirve para investigar, en retrospectiva, el modo en el que los conceptos, categorías y prácticas de los situacionistas podían transformar la vida cotidiana y, lo que es más importante, qué tipo de vida estaban describiendo al postular la necesidad de su superación.

Uno de los elementos que caló más profundamente en el movimiento estudiantil también ha demostrado ser un instrumento ambivalente de liberación social. La crítica al trabajo asalariado, recuperación de una cierta corriente del marxismo basada en la reapropiación y aplicación de los medios de producción a la disminución de la actividad asalariada, pudo ser un elemento teórico fundamental en un contexto social en el que el trabajo se entendía como la reproducción de un tipo de actividad que se mantenía vigente sólo de una forma artificial.

Sin embargo, desde la perspectiva que hemos abierto y que pretende entender a los situacionistas desde el presente, hoy la crítica al trabajo asalariado se nos aparece bajo la perspectiva de un contexto social en el que vuelve a ser absolutamente primordial la lucha por la supervivencia. Pensar otra vez la crítica al trabajo asalariado

queda situada en un desplazamiento en el que el pensamiento tiene que ponerse al servicio de volver a pensar ese mismo concepto de supervivencia que, en su momento, estaba ya dado en la crítica del trabajo asalariado. Si en esa crítica partíamos del hecho efectivo de una supervivencia que podía estar garantizada desde la recuperación de los medios de producción, ahora, aunque esa posibilidad pueda haberse mantenido inalterada, el pensamiento, y la acción, tiene que situarse en un nivel, tal vez en una especie de regresión histórica, anterior a esa misma crítica, invalidando en gran parte el papel que tenía para la I.S. este elemento en el conjunto de su teoría. La crítica al trabajo asalariado será especialmente importante para definir el marco en el que situar a la I.S. A través de la vuelta de la “supervivencia” como problema social fundamental, los conceptos principales de la I.S. quedan transformados. En la última parte de la investigación hemos vuelto sobre este asunto con más detalle.

La crítica al trabajo asalariado iba en conexión con la reivindicación de una cierta “utopía tecnológica”, con lo que los situacionistas llamaban “automatización”. Esta conexión hace que la crítica de aquel sea también la crítica de la posibilidad de la realización de esa misma utopía. Si el trabajo asalariado podía superarse a través de la introducción del conjunto de adelantos técnicos y científicos disponibles, la crisis de esta perspectiva incluye también aquello que la hace posible. En este contexto, hemos visto cómo la visión de la técnica de la I.S. adolecía de cualquier elemento crítico. La tecnología quedaba reducida a una forma de intervención en la naturaleza cuyo fin era puesto siempre por el hombre. Sin embargo, cuesta entender esta postura desde ciertas experiencias determinantes del siglo XX que han demostrado que la tecnología puede ser usada para fines completamente tanto emancipadores como destructivos. Por tanto, no puede ser entendida, como parece que hicieron los situacionistas, desde su uso meramente liberador.

Algo parecido ocurre con la “construcción de situaciones”. Lo que en su contexto aparecía como la crítica efectiva no sólo a la rutina de la vida cotidiana capitalista sino a la concepción marxista del momento de la transformación social,

hoy se nos aparece como un momento lúdico vaciado completamente de su carácter subversivo. Si ya la I.S. apuntó a lo largo de su producción a las limitaciones de la construcción de situaciones, en nuestro presente esos límites se han acentuado, hasta el punto de que esta forma de actividad se nos presenta hoy como una diversión más dentro de un catálogo de diversiones más general. La “deriva” o la “psicogeografía”, en cuanto técnicas de aplicación a la construcción de situaciones, hoy quedan redefinidas dentro del pasatiempo y del hedonismo más inocente en el que hemos visto que ha sobrevivido la “construcción de situaciones”. Sólo el elemento de transitoriedad, de acción efímera, de acción social finita ha sobrevivido desde la formulación inicial hasta nuestro contexto. Probablemente, éste sea uno de los aspectos fundamentales en los que tenga que desarrollarse toda acción subversiva en el futuro.

Del mismo modo, el elemento lúdico de la construcción de situaciones ha quedado derrotado en su perspectiva de transformación de la vida cotidiana. Si para los situacionistas el juego era el modo de hacer aparecer el conjunto de pasiones y experiencias que los surrealistas habían intentado encontrar, hoy el elemento lúdico ha entrado a formar parte con todo derecho en la industria cultural. Ya desde los análisis de los situacionistas podía vislumbrarse esta degeneración que hoy ha culminado con su inserción en la industria cultural.

En el reconocimiento de las limitaciones de la construcción de situaciones, los situacionistas optaron por los consejos obreros como el medio en el que desarrollar la recuperación de una vida cotidiana que no podía llevarse a cabo a través de la puesta en práctica de la deriva y de la producción unitaria de ambientes. El comunismo de los obreros tuvo, sin embargo, el defecto de que, ya en su contexto, quedó vacío de protagonistas. Si a finales de los años 60, durante Mayo del 68 y el “otoño caliente”, el proletariado apostó todo a una victoria final sobre la burguesía que no llegó, en nuestro marco la crisis de la clase obrera, tanto en su “conciencia revolucionaria” como en su misma existencia sociológica, ha convertido el proyecto de los consejos obreros en un proyecto vacío. Sin embargo, el elemento de

comunicación horizontal y asambleario en el que cada cual puede ser partícipe de la construcción de su propia vida se mantiene como una de las claves organizativas que deberá tener todo nuevo movimiento de contestación social.

Incluso el concepto fundamental de los situacionistas, o por lo menos aquel que resume de mejor forma la descripción que hacen de su mundo, el concepto de “espectáculo” (*spectacle*), ha devenido en una banalización que ha pretendido explicar el peso marmóreo de lo real, del cual no sólo no podemos librarnos sino que convierte a toda crítica en inútil. La esencialización del concepto de espectáculo, sobre todo a partir del “simulacro” de Baudrillard, tal y como hemos visto, ha convertido lo que tenía que servir como recuperación del elemento histórico de la realidad en la afirmación de su desaparición. La época posmoderna, entendida en el sentido banal de superación de una época donde todavía podíamos pensar en términos de emancipación social, se ha basado justamente en esta deconstrucción de lo histórico para afirmar una cierta cosificación social. El final de la historia sí se ha entendido en su sentido conservador desde esta “tergiversación” del concepto situacionista de “espectáculo”.

Tras el diagnóstico de la I.S. de la cultura de su tiempo como “cultura en descomposición”; tras los intentos de recuperación de los elementos disponibles para un uso revolucionario de diversas técnicas con las que producir nuevos modos de vida cotidiana (“desvío/tergiversación”, “urbanismo unitario”, “pintura industrial”, etc.), en nuestro contexto hemos visto cómo esas mismas fuerzas han perdido todo su carácter amenazante. La producción de una nueva vida cotidiana ha quedado transformada en la producción de experiencias suministradas por la industria cultural. Si la “realización del arte” encontró su expresión más acabada en la industria cultural y en su capacidad infinita de producir *experiencias*, la “realización de la filosofía” había encontrado su tumba en el marxismo convertido en ideología y en el socialismo burocrático. Lo estético se convirtió en producción cultural y lo político se convirtió en lo ideológico. Esta *recuperación*, que es uno de los elementos críticos centrales de

esta investigación, tiene varios ejes, que hemos intentado resumir en el concepto de “autenticidad” formulado por Boltanski y Chiapello. Ya la vida cotidiana no se critica en cuanto una vida desposeída, en cuanto vida alienada, marcada por la miseria material, sino por ser una vida artificial, caracterizada por la rutina, el tedio, la monotonía.

Sin embargo, el despliegue de la crítica en éstos términos también ha sido recuperado por la propia lógica cultural del capitalismo. Si en la época anterior, la vida cotidiana quedaba circunscrita a una reproducción de las condiciones de supervivencia, tras la crítica a la “inautenticidad” la producción cultural ha sido capaz de dar a la subjetividad la oportunidad de diferenciarse, esto es, le ha dado la oportunidad de hacer de cada vida una “vida auténtica”, una vida dispuesta a llevar adelante el propio proyecto de la subjetividad. Las transformaciones en el ámbito del trabajo en torno a la flexibilización de las tareas, el aumento de las posibilidades de las experiencias disponibles o la individualización del consumo de mercancías convirtieron las críticas al capitalismo en las que se sitúa la I.S. en oportunidades para ofrecer nuevos productos que colmaran esas nuevas necesidades. Con este proceso, la crítica de los años 50 y 60 al capitalismo, más allá del paradigma de la supervivencia, quedó circunscrita a la misma producción de necesidades y de su objeto correspondiente y, sobre todo, de experiencias que colmaban la necesidad de tener una vida diferente.

Es en este sentido que hemos hablado de “derrota” dentro de las fuerzas revolucionarias desplegadas hasta finales de los años 60. Tanto desde el punto de vista teórico, con la recuperación de la crítica de la inautenticidad, como desde el punto de vista práctico, con las derrotas del Mayo parisino y del “otoño caliente” italiano, ambos aspectos conforman los límites y las oportunidades de seguir pensando, o de volver a pensar, la necesidad de una teoría emancipatoria en las condiciones actuales.

La investigación ha intentado demostrar que los elementos puestos en movimiento por la I.S. son la base de las futuras intervenciones teóricas y prácticas. Esta base deberá ser, necesariamente, cuestionada en los problemas que hemos visto. Sus problemas serán, en gran parte, nuestros problemas. Desde la crítica al trabajo asalariado hasta la utopía tecnológica, pasando por el papel de las fuerzas “estéticas” o “culturales”, todos los elementos desplegados en la investigación habrán de ser el arsenal con el que volver a reconstruir un pensamiento que responda a la necesidad transformadora del presente.

Desde la perspectiva ganada por los situacionistas, ensayamos elementos que deberán, o podrán, formar parte de esta nueva teoría. Frente a la antigua “conciencia de clase”, hablamos ahora de *malestar* como la nueva base para la construcción de comunidad. El “malestar” apunta a una sociedad que no sólo produce formas de vida cotidiana sino, también, formas de destrucción de vida cotidiana. Ésta ya no tiene que llegar a la conciencia de su rechazo. En su propia inmanencia se experimenta a sí misma como producción, y destrucción, de sí, como destrucción social de la subjetividad y de los lazos colectivos posibles. Este será el nuevo elemento común que podrá servir de nexo de unión entre las subjetividades aisladas y desde el cual podrá articularse nuevas formas de organización social.

Del mismo modo, el “anonimato” como nueva figura de la organización social apuntará a las nuevas formas de reunión y agrupación que se desarrollarán en las próximas décadas. Formas nomádicas, circunstanciales, sin nombre, sin rostro, incluso sin reivindicaciones claras, como el 15M. Estas nuevas formas, surgidas del “malestar”, se crearán y se destruirán según las condiciones del momento. A su vez, el “anonimato” será la crítica en hechos de las formas tradicionales de organización social como el partido político o el sindicato, inmersas en una profunda crisis de sentido y, sobre todo, de *representación*.

Sin embargo, estos elementos apuntan a nuevas formas de contestación social que sólo en la práctica podrán concretarse de una forma mucho más clara. Este desarrollo implicará la superación de los dos paradigmas tradicionales de entender la

sociedad que, tal y como hemos visto en los análisis de Adorno y Horkheimer, han entrado en una crisis profunda: por un lado, el paradigma de la Ilustración, desde cuya universalidad se pretendía unificar en derechos las diferencias de las subjetividades inmanentes; por otro lado, el paradigma marxista, derivación radical de la Ilustración, el cual ya fue criticado de forma esencial por la I.S., y que hoy podríamos considerar como una *ideología de la revolución*.

Ambos paradigmas ya fueron expresados en su radicalidad por la I.S. con el resultado que ya hemos visto, esto es, *el de derrota de los movimientos revolucionarios*. Hoy, nos enfrentamos con sus últimos coletazos de legitimidad, intentando pensar los nuevos retos del presente con conceptos de un pasado que ya los ha superado. Por tanto, desde el reconocimiento de los paradigmas que ya tienen que ser superados, y desde los elementos sociales, teóricos y prácticos que ya apuntan a nuevos modos de pensar, de comunicar, de hablar, de concebir, de entender, **se nos abre todo un conjunto de posibilidades** que, partiendo de la “realización de la poesía” y de la “realización de filosofía” de la Internacional Situacionista, podrán dar cuenta de los problemas a los que nos enfrentamos y de las posibles formas de resolverlos.

Bibliografía

Bibliografía Internacional Situacionista

- BERSTEIN, Michèle; *Todos los caballos del rey*. Anagrama, Barcelona, 2006.
- CLARKE, Tim; GRAY, Christopher; RADCLIFFE, Charles; NICHOLSON-SMITH, Donald; *The revolution of modern art and the modern art of revolution. The english section of the Situationist International*. Chronos Publication, London, 2003. (trad. cast.; *La revolución del arte moderno y el moderno arte de la revolución. Sección inglesa de la Internacional Situacionista*. Pepitas de calabaza, La Rioja, 2004).
- DEBORD, Guy; *Oeuvres*. Gallimard, París, 2007.
- ; *Contre le cinéma*. Institut scandinave de vandalisme comparé, Arrhus, 1964.
- ; *Oeuvres cinématographiques complètes, 1952-1978*, Champ-Libre, París, 1978 (reed. Gallimard, París, 1994).
- ; *Correspondance*. 8 vols. Fayard, París 1954-1994.
- ; *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Anagrama, Barcelona, 1999.
- ; *Panegírico*. Acuarela y Antonio Machado, Madrid, 2009.
- ; *Consideraciones sobre el asesinato de Gérard Lebovici*. Anagrama, Barcelona, 2001.
- ; *In girum imus nocte et consumimur igni*. Anagrama, Barcelona, 2000.
- ; *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia, 2000.
- ; Archivo Situacionista Hispano.
- ; << Esa mala fama... >>. Pepitas de Calabaza, Logroño, 2011.
- INTERNACIONAL LETRISTA; *Potlatch*. Literatura Gris, , Madrid, 2002.
- INTERNATIONALE SITUATIONNISTE. Librairie Arthème Fayard, París, 1997; (Trad. cast; Internacional situacionista. 3 Vols. Literatura Gris, Madrid, 2000).
- INTERNAZIONALE SITUAZIONISTA. N° 1. Julio de 1969. (disponible en www.nelvento.net). (Trad. cast.; *Textos completos de la sección italiana de la Internacional Situacionista. 1969-1972*. Pepitas de calabaza, La Rioja, 2010).
- ISOU, Isidore ; *Réflexions sur André Breton*. Éditions Lettristes, 1948 (reed. Centre de Créativité, París, 1970).
- ; *Oeuvres de spectacle*. Gallimard, París, 1964.
- ; *Contre le cinéma situationniste, néonazi*. Librairie la Guide, París, 1979.
- ; *L'internationale situationniste, un degré plus que le jarrivisme et l'englobant*. Centre de créativité, París, 1981.
- ; *Introduction à une nouvelle poésie et à une nouvelle musique*. Gallimard, París, 1947.
- JORN, Asger ; *Le jardin d'Albisola*. Fratelli Pozzo, Torino, 1974.
- ; *Fin de Copenhague. Bauhaus Imaginiste, 1957* (reed. Allia, París, 1985).
- ; *Pour la Forme. Ebauche d'une Methodologie des Arts*. Allia, París, 2001.

----- ; *Critique de la Politique Économique + La Lutte Finale*. Sens et Tonka, Paris, 2001.

----- ; *Au pied du mur*. Éditions Jeanne Bucher, Paris, 1969.

----- ; *Discours aux Pingouins et Autres Ecrits*. Ecole National Supérieure des Beaux Arts, Paris, 2001.

----- ; *Signes graves sur les églises de L'Eure et du Calvados*. Borgen, Copenhagen, 1964.

KHAYATH, Mustafa; *De la misère en milieu étudiant*. Zanzara athée, 2011. (www.infokiosques.net/zanzara) (Trad. cast. ; *Sobre la miseria de la vida estudiantil*. Icaria, Barcelona, 1977).

MENSION, Jean-Michel; *La Tribu*. Allia, Paris, 1997.

NASH, Jorgen; *Situationister. 1957-1970*. Bauhaus Situationister, 1970.

RUMNEY, Ralph; *Le Consul*. Allia, Paris, 1999.

SANGUINETTI, Gianfranco (Censor); *Rapporto veridico sulle ultime possibilità di salvare il capitalismo in Italia*. Ugo Mursia, Milan, 1975.

-----; *Del terrorismo e dello Stato. La teoria e la pratica del terrorismo per la prima volta divulgate*. Milan, 1979.

VANEIGEM, Raoul; *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes generations*. Gallimard, Paris, 1972. (Trad. cast.; *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones*. Anagrama, Barcelona, 1998).

-----; *Le livre des plaisirs*. Labor, Bruxelles, 1993.

-----; *Adresse aux vivants sur la mort qui les gouverne et l'opportunité de s'en défaire*. Éditions Seghers, Paris, 1990. (Trad. cast.: *Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna y la oportunidad de deshacerse de ella*. Tierra de nadie, Madrid, 2002).

-----; *Avertissement aux écoliers et lycéens*. Editions et une nuits, 1995. (Trad. cast.: *Aviso a escolares*. Debate, Madrid, 2001).

-----; *Le Livre des Plaisirs*. Labor, Bruxelles, 1993.

-----; *The Movement of the Free Spirit: general considerations and firsthand testimony concerning some brief flowerings of life in the Middle Ages, the Renaissance and, incidentally, our own time*. Zone Books, New York, 1994.

----- (RATGEB); *De la grève sauvage à l'autogestion généralisée*. Editions Turbulentes, Dijon, 1998.

VIÉNET, René; *Enragés et situationnistes dans les mouvements des occupations*, Gallimard, Paris, 1968. (Trad. cast.: *Enragés y situacionistas en el movimiento de las ocupaciones*. Castellote, Madrid, 1978).

Obras cinematográficas

DEBORD, GUY; *Oeuvres cinématographiques complètes*. Gaumont Video, 2005.

Bibliografía principal

- AGAMBEN, Giorgio; *I Situazionisti*. Manifestolibri, Roma, 1991.
- AMORÓS, Miguel; *Los situacionistas y la anarquía*. Murturreko Burutazioak. Bilbo, 2008.
- ANDREOTTI, Libero; COSTA, Xavier (eds.) *Situacionistas, arte, política, urbanismo*. Catálogo de la exposición del Museo d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), Actar, Barcelona, 1996.
- ; *Teoría de la deriva y otros textos situacionistas sobre la ciudad*. MACBA, Barcelona, 1996.
- APOSTOLIDÈS, Jean-Marie; *Les tombeaux de Guy Debord. Précédé de 'Portrait de Guy-Ernest en jeune libertin'*. Flammarion, Paris, 2006.
- ATKINS, Guy; ANDERSEN, Troel; *Jorn in Scandinavia. 1930-1953*. Lund Humphries, London, 1968.
- ; ASGER, Jorn; *Supplement to the oeuvre catalogue of his paintings from 1930 to 1973*. Asger Jorn Foundation/Lund Humphries, London, 1986.
- ; *Asger Jorn, the crucial years. 1954-1964*. Rivière, Paris, 1977.
- ; *Asger Jorn, the final years. 1965-1973*. Luna Humphries, London, 1980.
- BACIGALUPI, Donald; *Pretty vacant: neo-expressionist painting, situationist theory and punk rock*. The University of Texas at Austin, 1993.
- BANDINI, Mirella; *Pinot-Gallizio e il laboratorio sperimentale d'Alba*. Galleria civica d'Arte Moderna, Torino, 1974.
- ; *L'estetico e il politico: da COBRA all'intenzionale Situazionista, 1948-1957*. Costa & Nolan, Roma, 1999.
- BAUMEISTER, Ruth (ed.); *Fraternité avant tout: Asger Jorn's Writings on Art and Architecture, 1938-1958*. 010 Publishers, Rotterdam, 2011.
- BERRÉBY, Gérard (ed.); *Textes et documents situationnistes. 1957-1960*. Allia, Paris, 2004.
- ; *Documents relatifs à la fondation de L'International Situationniste*. Alia, Paris, 1985.
- BERTELLI, Pino; *Dell'utopia situazionista*. Massari Editore, Bolsena, 2007.
- BIRTWISTLE, Graham Michael; *Living art: Asger Jorn's Comprehensive Theory of Art Between Helhesten and Cobra (1946-1949)*. Reflex, Utrecht, 1986.
- BLAZWICK, Iwona; *An endless adventure... an endless passion... an endless banquet. A situationist scrapbook*. ICA Verso, London, 1989.
- BLISSET, Luther; *Guy Debord is really dead*. Crash Edizioni, Feltre, 1995. (Trad. cast.; *Guy Debord ha muerto*, Radicales libres (industrias Mikuerpo), 1997).
- BOLT RASMUSSEN, Mikkel; JAKOBSEN, Jakob; *Expect Anything, Fear Nothing. The Situationist Movement in Scandinavia and Elsewhere*. Nebula/Autonomea, Copenhagen/New York, 2011.
- BORDEN, I.; MCCREERY, Sandy; *New Babylonians: Contemporary Visions of a Situationist City*. John Wiley and Sons Ltd., London, 2001.

- BOURSEILLER, Christophe; *Vie et mort de Guy Debord: 1931-1994*. Plon, Paris, 1999.
- BRACKEN, Len; *Guy Debord, revolutionary. A critical biography*. Feral House, Venice (CA), 1997.
- BRAU, Eliane; *Le situationnisme ou La nouvelle internationale*. Debresse, Paris, 1968.
- BRODERSON, Deborah; *Psychotik geographies : the constructive conurbations of the S.I.* School of Art Institute of Chicago.
- CHASSE, Robert; ELWELL, Bruce; *A Field Study in the Dwindling Force of Cognition, Where It is Expected Least. A Critique of the Situationist international as a Revolutionary Organization*. 1970. (<http://www.notbored.org/field-study.html>)
- CORRIVEAU, Bruno; *Idéologie et avant-garde. L'internationale Situationniste, 1957-1972*. Université de Quebec à Montreal, Quebec, 1988.
- DARK STAR COLLECTIVE; *Beneath the paving stones : situationists and the beach, May 1968*. Oakland, 2001.
- DEVAUX, Frédérique; *Le cinéma lettriste (1951-1991)*. Éditions Paris expérimental, Paris, 1992.
- DE ZEGHER, Catherine; WIGLEY, Mark; *The Activist Drawing: Retracing Situationist Architectures from Constant's New Babylon to Beyond*. MIT Press, MA, 2001.
- DONNÉ, Boris; *Pour mémoires. Un essai d'élucidation des 'Memoires' de Guy Debord*. Allia, Paris, 2004.
- DOUIN, Jean-Luc; *Les jours obscurs de Gérard Lebovici*. Stock, Paris, 2004.
- DUMONTIER, Pascal; *Les situationnistes et mai 68 : théorie et pratique de la révolution (1966-1972)*. Champ Libre, Paris, 1990.
- DURAFFOURG, Michel; *Esquisse d'une construction des conditions sociales de production d'un discours : le discours contestataire de l'internationale situationniste*. Université de Paris I, Paris, 1976.
- DUWA, Jérôme; *Surrealistes et situationnistes vies parallèles*. Dilecta, Paris, 2008.
- EDWARDS, Phil; *Guy Debord : an incomplete adventure*. Pluto Press, London, 1998.
- FERB, Lara Kathleen; *Critique without end : toward a negative dialectics of the S.I.* State of University of New York, New York, 1985.
- FORD, Simon; *The Realization and Suppression of the Situationist International. An Annotated Bibliography*, AK Press, Edinburgh-San Francisco, 1995.
- GARDINER, Michael E.; *Critiques of Everyday Life*. Routledge, London/New York, 2000.
- GILMAN-OPALSKY, Richard; *Spectacular Capitalism. Guy Debord & The Practice of Radical Philosophy*. Minor Compositions, New York, 2011.
- GONZALVEZ, Shigenobu; *Guy Debord, ou la beauté du négatif*. Editions Mille et Une Nuits, Paris, 1998.
- GRANÉS, Carlos; *El puño invisible. Arte, revolución y un siglo de cambios culturales*. Taurus, Madrid, 2011.
- GRAY, Christopher (ed.); *Leaving The Twentieth Century. The Incomplete Work of the Situationist International*, London, Free Fall Press, 1974.
- GRIGAT, Stephan; GRENZFURTHNER, Johannes; FRIESINGER, Günther (eds.); *Spektakel - Kunst - Gesellschaft : Guy Debord und die Situationistische Internationale*.

Verbrecher-Verlag, Berlin, 2006.

GUERRIERO, Edward J; *Smashing the spectacle : the SI's semioclasms and spatial practices*. University of Wisconsin, Madison.

GUILBERT, Céline; *Pour Guy Debord*. Gallimard, Paris, 1996.

GUILLAUMIN, Marc-Gilbert; *Ion : centre de création*. Paris, 1952.

HOME, Stewart (ed.); *The art strike handbook*. London, Sabotage Editions, 1989.

-----; *The assault of culture (utopian currents from lettrism to class war)*. AK Press, Stirling, 1991. (Trad. Cast. *Asalto a la cultura*. Virus, Barcelona, 2002).

-----; *Introduction to the polish edition of the assault on culture*. London, 1993.

----- (ed) ; *What is situationism ? A reader*. AK Press, San Francisco-Edinburgh, 1996.

HUIZINGA, Johan; *Homo Ludens*. Alianza, Madrid, 1998.

HUSSEY, Andrew; *Game of War. The Life and Death of Guy Debord*. Jonathan Cape, London, 2001.

-----; BOWD, Gavin (eds); *Hacienda must be built : on the legacy of situationist revolt*. Aura, Manchester, 1996.

JACOBS, David, WINKS, Christopher ; *At dusk : the situationist movement in historical perspective*. Berkley, Perspectives, 1975.

JAPPE, Anselm; *Guy Debord*. Via Valeriano, Marseilles, 1995. (Trad. cast.; *Guy Debord*. Anagrama, Barcelona, 1998.

-----; *L'Avant-garde inacceptable. Réflexions sur Guy Debord*. Editions Lignes, Paris, 2004.

JUGNON, Alain; *Le devenir Debord*. Nouvelles Editions Lignes, Paris, 2011.

KAUFMANN, Vincent; *Guy Debord. La révolution au service de la poésie*. Fayard, Paris, 2001.

KELLNER, Douglas; *Media Spectacle*. Routledge, London & New York, 2003.

KNABB, Ken; *Situationist international anthology*. Bureau of public secrets, Berkeley, 1989.

LAMBERT, Jean-Clarence; *Cobra*. Langewiesche, Königstein im Taunus, 1985.

LAPAQUE, Sébastien, LEROY, Jérôme; *Eloge de l'ivresse: d'Anacréon à Guy Debord*. Paris, 2000.

LA-ROSE, Toulouse; *La véritable biographie maspérisatrice de Guy-Ernest Debord*. Éditions Talus d'approche, Paris, 2001.

-----; *Debord contre Debord*. Nautilus, Paris, 2010.

-----; *Pour en finir avec Guy Debord*. Éditions Talus d'approche, Paris, 2004.

LÖWY, Michael; *Morning Star. Surrealism, Marxism, Anarchism, Situationism and Utopia*. University of Texas Press, Austin, 2009.

MANDOSIO, Jean-Marc; *En el caldero de lo negativo*. Pepitas de calabaza, La Rioja, 2006.

MARELLI, Gianfranco; *L'amara vittoria del situazionismo : per una storia dell'internationale situationniste. 1957-1972*. Biblioteca Franco Serantini, Pisa, 1996.

- ; *Internationale Situationiste : theoria come practica*. Universit  de Milano, Milano, 1983.
- MARTOS, Jean-François; *Historie de l'internationale situationniste*. Gérard L bovici, Paris, 1989.
- MCDONOUGH, Tom (ed.); *Guy Debord and The Situationist International*. October Books, Massachusetts, 2002.
- MERRIFIELD, Andrew; *Guy Debord*. Reaktion Books, London, 2005.
- MORELL, Lars; *Poesien breder sig: Jorgen Nash, Drakabygget & situationisterne*. Det kongelige Bibliotek, Kobenhavn, 1981.
- NEHRING, Neil Robert; *The destructive character : Walter Benjamin and a situationist approach to english literature and pop music since 1930s*. University of Michigan, Ann Arbor, Mich., 1985.
- OHRT, Robert; *Phantom Avantgarde. Eine Geschichte der Situationistischen Internationale und der Modern kunst*. Nautilus, Hamburg, 1990.
- (Hg.); *Das große Spiel. Die Situationisten zwischen Politik und Kunst*. Nautilus, Hamburg, 2000.
- PERNIOLA, Mario; *Los situacionistas*. Acuarela & A. Machado, Madrid, 2007.
- PLANT, Sadie; *The most radical gesture. The situationist international in a postmodern age*. Routledge, London/New York, 1992. (Trad. cast; *El gesto m s radical. La Internacional Situacionista en una época postmoderna*. Errata naturae, Madrid, 2008).
- RADCLIFFE, Charles; ROSEMONT, Franklin (eds.); *Dancing in the streets: Anarchists, IWW, Surrealists, Situationists and Provos in the 1960s*. Charles H. Kerr, Chicago, 2005.
- RASPAUD, Jean-jacques, y VOYER, Jean-Pierre ; *L'internationale situationniste : protagonistes, chronologies, bibliographie (avec un index des noms insultés)*. Champ Libre, Paris, 1971.
- RIAL UNGARO, Santiago; *Guy Debord y el backstage de la sociedad del espectáculo*. Campo de ideas, Madrid, 2007.
- RETORT; *Afflicted Powers. Capital and Spectacle in a New Age of War*. Verso, London/New York, 2005.
- ROMILD, Laura, VINCENT, Jacques; * ches situationnistes*. Cop dith, Paris, 1988.
- ROSENBERG, Gina, y SHUTES, Chris ; *Desinterest compounded daily : a critique of point-blank as a revolutionary organization and a few proposals for the supersession of situationism*. Berkeley, 1974.
- SADLER, Simon ; *The situationist city*. MIT, Cambridge, Mass., 1998.
- SAINZ PEZONAGA, Aurelio; *Rupturas Situacionistas. Superación del arte y revolución cultural*. Tierra de Nadie Ediciones, Madrid, 2011.
- SANDERS, R.J; *Beweging tegen de schijn : de situationisten, een avant-garde*. Huis and de Drie Grachten, Amsterdam, 1989.
- SCHIFFTER, Frédéric; *Contra Debord*. Melusina, Madrid, 2005.
- SELLEM, Jean; *Bauhaus Situationist*. Lund Art Press, 1992.
- SHIELD, Peter; *Comparative Vandalism: Asger Jorn and the Artistic Attitude to Life*. Ashgate, Aldershot, 1998.
- SLAWIKOWSKI, John; *Situationist theory : the SI and its supersession*. University of

Illinois, Urbana-Champaign, 1976.

STOKVIS, Willemijn; *Cobra : The Last Avant-Garde Movement of the Twentieth Century*. Lund Humphries, London, 2004.

SUSSMAN, Elisabeth (ed); *On the passage of a few people through a rather brief moment in time : Situationist International 1957-1972*. Cambridge, Mass. And London, MIT Press, 1989.

TAME, Chris R. ; *The politics of whim : a critique of the situationist version of marxism*. Radical Libertarian Alliance, London, 1991.

VIDLER, Anthony (ed.); *Architecture Between Spectacle and Use*. Clark Studies in the Visual Arts, Williamstown (MA.), 2008.

VV.AA.; *Über die Punks und die Lettristen*. Verlag Hans und Gretel Metzger, Hamburg, 1988.

WARK, McKenzie; *The Beach Beneath the Street. The Everyday Life and Glorious Times of The Situationist International*. Verso, New York/London, 2011.

----- ; *50 Years of Recuperation of the Situationist international*. Princeton Architectural Press, New York, 2008.

WEIHRAUCH, Jürgen (ed.); *Gruppe SPUR 1958-1965*. Galerie van de Loo, München, 1979.

WILBUR, Shawn P ; *Reading the situationist international*, 1994.

ZÚÑIGA, Rodrigo (ed.); *Imágenes sin comunidad*. Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2010.

ZWEIFEL, Stefan ; STEINER, Juri ; Stahlhut (eds.); *In Girum Imus Nocte et Consumimur Igni. Die Situationistische Internationale (1957-1972)*. JRP/Ringier, Zurich, 2006.

VV.AA; *A Bibliography of North American Situationist Texts*. Beni Memorial Library, Ann Arbor (MI.), 1975.

Bibliografía secundaria

ADORNO, Theodor W.; *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

-----; *Dialektik der Aufklärung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984; (Trad. cast.; *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2004).

-----; *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

AGAMBEN, Giorgio; *Means without End. Notes on Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

ARGULLOL, R.; *Tres miradas sobre el arte*. Icaria, Barcelona, 1985.

ARTOUS, Antoine; EPSZTEIN, Didier; SILBERSTEIN, Patrick (eds.); *La France des années 1968*. Syllepse, Paris, 2008.

AUGÉ, Marc; *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa, Barcelona, 1998.

AA.VV.; *Archives situationnistes, vol I*, Contre-Moule/parallèles éditeurs, Paris, 1997.

-----; *Patafísica*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2002.

BAKUNIN, Mijail; *Estatismo y anarquía*. Ediciones Júcar, Madrid, 1976.

BAUDRILLARD, Jean; *Cultura y simulacro*. Kairós, Barcelona, 1987.

-----; *El crimen perfecto*. Anagrama, Barcelona, 2000.

BÉHAR, Henri y CARASSOU, Michel *Dadá: Historie d'une subversion*. Fayard, Paris, 2005. (Trad. cast.; *Dadá: historia de una subversión*. Península, Barcelona, 1996).

BELL, Daniel; *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Universidad, Madrid, 1994.

BENJAMIN, Walter ; *Gesammelte Schriften*, Band I-2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978.

-----; *Passagenwerk*, en *Gesammelte Schriften*, Bände V-1/2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982. (Trad. cast., *Libro de los Pasajes*. Akal, Madrid, 2005).

BERGMANN, Uwe; DUTSCHKE, Rudi; LEFÈVRE, Wolfgang; RABEHL, Bernd; *La rebelión de los estudiantes*. Ariel, Barcelona, 1976.

BEY, Hakim; *T.A.Z: Zona temporalmente autónoma*. Talasa, Madrid, 1996.

BISHOP, Claire (ed.); *Participation. Documents of Contemporary Art*. Whitechapel/The MIT Press, London, 2006.

BLANCHARD, Daniel; *Crisis de palabras*. Acuarela, Madrid, 2007.

BLOCH, Ernst; *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1962. (Trad. cast.; *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. F.C.E., Méjico, 1982).

-----; *Das Prinzip Hoffnung in fünf Teilen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1959. (Trad. cast.; *El principio esperanza*. 3 Vols. Trotta, Madrid, 2004).

BÖCKELMANN, Frank y NAGEL, Herbert; *Subversive Aktion*. Verlag Neue Kritik, Frankfurt, 1976.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève; *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard, Paris, 1999. (Trad. cast.; *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal, Madrid, 2002).

BONET, Antonio (ed.); *El surrealismo*. Cátedra, Madrid, 1983.

BRETON, André; *Manifiestos del surrealismo*. Labor, Barcelona, 1995.

-----; *Los vasos comunicantes*. Siruela, Madrid, 2005.

-----; *El amor loco*. Alianza, Madrid, 2008.

-----; *El surrealismo. Puntos de vista y manifestaciones*. Barral Editores, Barcelona, 1972.

-----; *Nadja*. Cátedra, Madrid, 2004.

-----; TROTSKY, León, RIVERA, Diego; *Por un arte revolucionario*. El viejo topo, Madrid, 1999.

-----; SOUPAULT, Phillipe; *Los campos magnéticos*. Tusquets, Barcelona, 1976.

BUDE, Heinz; WILLISCH, Andreas (eds.); *Exklusion. Die Debatte über die "Überflüssigen"*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008.

BÜRGER, Peter; *Theorie der Avantgarde*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974. (Trad. cast.; *Teoría de la vanguardia*. Península, Barcelona, 1987).

CALLUORI, Raymond Anthony; *Cultural terrorism*. Rutgers University, New Cork, 1984.

- CARDAN, Paul; *Capitalismo moderno y revolución*. Ruedo ibérico, 1970.
- CASTORIADIS, Cornelius; *Political and social writings*, 2. vols. Minnesota, 1988.
- CERTEAU, Michel de; *The practice of everyday life*. University of California press, Berkeley, 1984.
- COVERLEY, Merlin; *Psychogeography*. Pocket Essentials, Herts, 2006.
- COOPERSTEIN, Robert; *The crisis of the Gross National Spectacle*, Berkeley, 1976.
- CRAVAN, Arthur ; *Oeuvres*. Ed. por Jean-Pierre Begot. Éditions Ivrea, Paris, 1992.
- CRIMETHINK; *Days of war, nights of love*. Crimethink, Canada, 2001.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix; *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, 1998.
- ; *Mille Plateaux*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1980.
- DELHOYSIE, Yves; LAPIERRE, Georges; *El incendio milenarista*. Pepitas de calabaza, La Rioja, 2008.
- DELL'UMBRIA, Alèssi; *¿Chusma?. A propósito de la quiebra del vínculo social, el final de la integración y la revuelta del otoño de 2005 en Francia*. Pepitas de calabaza, La Rioja, 2006.
- DERRIDA, Jacques ; *Spectres de Marx*. Galilée, Paris, 1993. (Trad. cast.; *Espectros de Marx*. Trotta, Madrid, 1995).
- DIAZ, Carlos; *Nibilismo y estética*. Cincel, Madrid, 1992.
- DRAKE, Richard; *The Revolutionary Mystique and Terrorism in Contemporary Italy*. Bloomington, IN, 1989.
- DREYFUS, Charles; *Happenings & Fluxus*, Galerie 1900-2000, París, 1989.
- DURAFFOURG, Michel; *Esquisse d'une construction des conditions sociales de production d'un discours : le discours contestataire de l'internationale situationniste*. Université de Paris I, 1976.
- DUPUIS, Jules-François; *Histoire désinvolte du surréalisme*. Editions de l'instant, París, 1988.
- DUROZOI, Gérard; *Artaud: La enajenación y la locura*. Punto Omega, Madrid, 1975.
- ESPAI EN BLANC (coord.); *Luchas autónomas en los años setenta. Del antagonismo obrero al malestar social*. Traficantes de sueños, Madrid, 2008.
- ESTIVALS, Robert; *L'avant-garde parisienne depuis 1945 (la philosophie de l'histoire)*. Guy Le Prat, París, 1962.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos; ALBA RICO, Santiago; *Dejar de pensar*. Akal, Madrid, 1986.
- FEUERBACH, Ludwig; *Das Wesen des Christenthums*, en *Sämtliche Werke*, Band VI. Fromman Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1960. (Trad. cast.; *La esencia del cristianismo*. Trotta, Madrid, 2002).
- FOURIER, Charles; *La armonía pasional del nuevo mundo*. Taurus, Madrid, 1973.
- FRIEDMAN, Yona; *La arquitectura móvil. Hacia una ciudad concebida por sus habitantes*. Poseidón, Barcelona, 1978.
- FROMM, Erich; *The Fear of Freedom*. Routledge Classics, London, 2001. (Trad. cast.; *El miedo a la libertad*. Paidós, Barcelona, 1980).
- FUKUYAMA, Francis; *The End of History and the Last Man*. Macmillan, New York,

1992.

GAILLARD, Alice; *Los Diggers. Revolución y contracultura en San Francisco (1966-1968)*. Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2010.

GARCÉS, Marina; *En las prisiones de lo posible*. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2002.

GIAMMANCO, Roberto; *Black power. Poder negro*. Península, Barcelona, 1970.

GIMÉNEZ-FRONTÍN, Jose Luis; *El surrealismo en torno al movimiento bretoniano*. Montesinos, Barcelona, 1983.

GOLDMANN, Lucien; *Recherches dialectiques*, Gallimard, París, 1959. (Trad. cast; *Investigaciones dialécticas*. Universidad central de Venezuela, Caracas, 1962).

GONZÁLEZ, Ángel y CALVO SERRALLER, Francisco y MARCHÁN FIZ, Simón; *Escritos de arte de vanguardia (1900-1945)*. Turner, Madrid, 1979.

GRUPO SURREALISTA DE MADRID; *Los días en Rojo*. Pepitas de calabaza, La Rioja, 2005.

HARICH, Wolfgang; *Crítica de la impaciencia revolucionaria*. Crítica, Barcelona, 1988.

HAUSMANN, Raoul; *Correo Dadá. Una historia del movimiento dadaísta contada desde dentro*. Acuarela/Antonio Machado Libros, Madrid, 2011.

HEGEL, G.W.F.; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. 2 Bände. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988/94.

-----; *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.

HEIDEGGER, Martin; *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967. (Trad. cast.; *Ser y Tiempo*. F.C.E, Méjico, 2000; *Ser y Tiempo*. Trotta, Madrid, 2003).

-----; *Nietzsche. Gesamtausgabe (GA)*, Band 6.1.; Band 6.2. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996/1997.

HELLER, Agnes; *Sociología de la vida cotidiana*. Península, Barcelona, 2002.

-----; *La revolución de la vida cotidiana*. Península, Barcelona, 1982.

HEWISON, Robert; *Too much. Art and society in the sixties. 1960-1975*. Oxford University press, New York, 1987.

HUELSENBECK, Richard; *En Avant Dada. El Club Dadá de Berlín*. Barcelona, Alikornio, 2000.

----- (ed.) ; *Almanaque Dadá*. Tecnos, Madrid, 1992.

HUGNET, Georges; *La aventura dadá*. Júcar, Madrid, 1973.

JAPPE, Anselm; *Les aventures de la marchandise*. Denoël, Paris, 2003.

-----; KURZ, Robert ; ORTLIEB, Claus Peter ; *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Pepitas de calabaza, La Rioja, 2009.

JAY, Martin ; *Marxism and Totality. The adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. University of California press, Berkeley, 1984.

-----; *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. University of California Press, California, 1993.

KANT, Emmanuel; *Kritik der Urteilkraft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

KATSIAFICAS, Georgy; *The Subversion of Politics. European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*. AK Press, Oakland, 2006.

KNABB, Ken (ed.); *Situationist international anthology*. Berkeley, Bureau of public secrets, 1981.

- KOLAKOWSKI, Leszek; *Main currents of marxism. Volume III. The Breakdown*. Oxford University Press, Oxford, London, 1978.
- KOPÁCSI, Sándor; *En nombre de la clase obrera. Hungría 1956: La revolución narrada por uno de sus protagonistas*. El viejo topo, Barcelona, 2009.
- KORSCH, Karl; *Marxismus und Philosophie*. Europäische Verlagsanstalt, Wien, 1966. (Trad. cast.: *Marxismo y filosofía*. Era, Méjico, 1971).
- ; *Karl Marx*. Ariel, Barcelona, 1975.
- KOSIK, Karel; *Dialectics of the concrete. A Study on Problems of Man and World*. Reidel Publishing Company, Holland, 1976.
- KRISIS, Grupo; *Manifiesto contra el trabajo*. Virus, Barcelona, 2002.
- LAFARGUE, Paul; *Le Droit à la Paresse*. Mille et une nuits, París, 2000. (Trad. cast.; *El derecho a la pereza*. Fundamentos, Madrid, 1980).
- LAMBERT, Jean-clarence; *COBRA : un art libre*. Paris, 1983.
- ; *Constant. Les trois espaces*. Éditions Cercle d'Art, París, 1992.
- ; *Constant, New Babylon ; art et utopie*. Textes situationnistes. Éditions Cercle d'Art, París, 1997.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio; *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*. Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- LAUTREAMONT, Conde de; *Les chants de Maldoror*. Gallimard, París, 1973.
- LEFEBVRE, Henri; *Critique de la vie quotidienne. De la modernité au modernisme (pour une métaphilosophie du quotidien)* L'Arche, Paris, 1981.
- ; *La somme et le reste*, 2 vols. La Nef de Paris Éditions, París, 1959.
- ; *Introduction à la Modernité*. Les Éditions de Minuit, París, 1962.
- ; *La proclamation de la Comune*. Gallimard, París, 1965.
- ; *Position contre les technocrates*. Gonthier, París, 1967. (Trad. cast.; *Contra los tecnócratas*. Granica editor, Argentina, 1972).
- ; *Le vie quotidienne dans le monde moderne*. Gallimard, París, 1968. (Trad. cast. : *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza, Madrid, 1972).
- ; *Le droit à la ville*. Anthropos, París, 1968. (Trad. cast.: *El derecho a la ciudad. El derecho a la ciudad I*. Península, Barcelona, 1978).
- ; *La révolution urbaine*, Gallimard, París, 1970.
- ; *La pensée marxiste et la ville*. Casterman, París, 1972.
- ; *Le temps des méprises*. Stock, París, 1975. (Trad. cast.; *Tiempos equívocos*. Kairós, Barcelona, 1975).
- ; *Actualité de Fourier*. Anthropos, París, 1975. (Trad.. cast.; *Actualidad de Fourier*. Monte Avila Editores, Barcelona, 1980)
- ; *Espacio y política. El derecho a la ciudad II*. Península, Barcelona, 1976.
- LEMAÎTRE, Maurice; *Le film est déjà commencé ?* André Bonne, París, 1952.
- ; *Qu'est-ce que le Lettrisme?* Editions Fischbacher, París, 1954.
- ; *Bilan du situationnisme*. Centre de créativité, París, 1996.
- LEVINAS, Emmanuel; *Le temps et l'autre*. Presses Universitaires de France, Paris,

1983. (Trad. cast.; *El tiempo y el Otro*. Paidós, Barcelona, 1993).

-----; *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. Kluwer, Dordrecht, 1988. (Trad. cast.; *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 1999).

LOPEZ PETIT, Santiago; *Amar y pensar*. Bellaterra, Barcelona, 2005.

-----; *Horror vacui. La travesía de la noche del siglo*. Siglo XXI, Madrid, 1996.

-----; *La movilización global*. Traficantes de sueños, Madrid, 2009.

-----; *El infinito y la nada: el querer vivir como desafío*. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2003.

-----; *Entre el ser y el poder*. Traficantes de sueños, Madrid, 2009.

LOURAU, René; *Autodissolution des avant-gardes*. Éditions Galilée, París, 1968.

LUKÁCS, G.; *El alma y las formas y La Teoría de la novela*. Grijalbo, Barcelona, 1975.

-----; *Das junge Hegel*. Leuchterhand, Berlin, 1967. (Trad. cast.; *El joven Hegel*. Grijalbo, Barcelona, 1975).

-----; *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Luchterhand, Darmstadt, 1977. (Trad. cast.; *Historia y consciencia de clase*. Grijalbo, Méjico, 1969).

LUTHER BLISSET; *Pánico en las redes. Teoría y práctica de la guerrilla cultural*. Literatura Gris, Madrid, 2000.

-----; A.F.R.I.K.A; *Manual de guerrilla de la comunicación*, Barcelona, Virus, 2000.

LYOTARD, Jean-François; *La Condition Postmoderne. Rapport sur le savoir*. Éditions de minuit, París, 1979.

MAGNUS, Carl; NASH, Jorgen ; PREM, Heimrad ; STRID, Hardy ; THORSEN, Jens-Jorgen; *Situationister i Konsten*. Bauhaus situationiste, Sweden, 1966.

MARCHÁN FIZ, Simón; *Las vanguardias históricas y sus sombras*. Espasa Calpe, Madrid, 1995.

MARCUS, Greil; *Lipstick Traces: a secret history of the twentieth century*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989. (Trad. cast.; *Rastros de Carmin*. Alfaguara, Barcelona, 1993).

MÀRKUS, György; *Marxismo y "antropología"*. Grijalbo, Barcelona, 1974.

MARCUSE, Herbert; *Konterrevolution und Revolte. Zeit-Messungen. Die Permanenz der Kunst*. Zuklampen, Springe, 2004 (Trad. cast.; *La dimensión estética*. Biblioteca nueva, Madrid, 2007).

-----; *Die Studentenbewegung und Ihre Folgen. Nachgelassene Schriften*, Band 4. Zuklampen Verlag, 2002.

-----; *Eros and Civilization*. Beacon Press, Boston, 1966. (Trad. cast.; *Eros y Civilización*. Ariel, Barcelona, 1981).

-----; *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. Routledge & Kegan Paul, London, 1955. (Trad. cast.; *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Alianza, Madrid, 2003).

-----; *Art and Liberation*. Routledge Press, London/New York, 2007.

MARIËN, Marcel ; *Les corrections naturelles*. Éditions Le miroir infidèle, Bruxelles,

1946.

-----; *Théorie de la révolution mondiale immédiate*. Les lèvres nues, Bruxelles, 1958.

-----; *L'activité surréaliste en Belgique*. Lebeer Hossmann, Brussels, 1979.

MARSHALL, Peter; *Demanding the impossible. A history of anarchism*. Harper Collins, London, 2008.

MARX, Karl; *Kritik des Gothaer Programms*, en MEGA, Erste Abteilung, Band 25. Dietz Verlag, Berlin, 1985/MEW, Band 19. Dietz Verlag, Berlin, 1969. (Trad. cast.;

MARX, Karl; *Crítica del Programa de Gotha*. Aguilera, Madrid, 1971).

-----; *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, en MEGA, Zweite Abteilung, Band. 5. Dietz Verlag, Berlin, 1980/ MEW, Band 23. Dietz Verlag, Berlin, 1971; (Trad. cast.; *El Capital. Crítica de la economía política*. 8 Vols. Akal, Madrid, 2007).

-----; *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en MEGA, Erste Abteilung, Band 2. Dietz Verlag, Berlin, 1932; MEW, Ergänzungsband, Erster Teil. Dietz Verlag, Berlin, 1968; (Trad. cast.: *Manuscritos economía y filosofía*. Alianza. Madrid, 1979).

-----; *Ökonomische Manuskripte 1863-1867. Das Kapital. Erstes Buch. Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, en Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA), zweite Abteilung, Band 4, 4.1. Institut für Marxismus-Leninismus. Dietz Verlag, Berlin, 1988.

-----; *Die Deutsche Ideologie*, en MEW, Band 3. Dietz Verlag, Berlin, 1969; (Trad. cast.; *La ideología alemana*. Grijalbo, Barcelona, 1970).

MATE, Reyes; *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Trotta, Madrid, 2006.

MENTINIS, Mihalis; *The Chiapas Revolt and What It Means for Radical Politics*. Pluto Press, London, 2006.

MERRIFIELD, Andy; *Metromarxism. A Marxist Tale of the City*. Routledge, New York/London, 2002.

MESA, Ciro; *La emancipación frustrada: sobre el concepto de historia en Marx*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

METZGER, Gustav; *Auto destructive art: Metzger at AA*. Destruction/Creation, London, 1965.

MORO, A.M; *La cara pétrea de Marx*. Queimada, Madrid, 1979.

MUMFORD, Lewis; *Técnica y Civilización*. Alianza, Madrid, 1977.

MÜNTZER, Thomas; *Tratados y sermones*. Trotta, Madrid, 2001.

NADEAU, Maurice; *Histoire du surréalisme*. Éditions du Seuil, París, 1964.

NAVARRO, Luis (ed.); *Industrias Mikuervo. Un proyecto de gestión cultural independiente (1994-1999)*. Traficantes de sueños, Madrid, 2010.

NEGRI, Antonio; *Arte y multitud*. Trotta, Madrid, 2000.

PANNEKOEK; Anton; *Consejos obreros*. Zero, Bilbao, 1977.

PICHLER, Wolfram, UBL, Ralph; *Topologie. Falten, Knoten, Netze, Stülpungen in Kunst und Theorie*. Verlag Turia, Wien, 2009.

POSTONE, Moishe; *Tiempo, trabajo y dominación social*. Marcial Pons, Madrid, 2006.

PUCHNER, Martin; *Poetry of Revolution*. Princeton University Press, Princeton (New

Jersey), 2006.

QUATROCHI, Angelo ; NAIRN, Tom; *The beginning of the End : France, May, 1968*. London, 1969.

RAMPÉREZ, J.F.; *La quiebra de la representación. Continuidad y ruptura en las categorías de la modernidad estética a partir de las vanguardias históricas*. Ed. Dykinson, Madrid, 2004.

RIBEMONT-DESSAIGNES, Georges; *Dada: manifestes, poèmes, nouvelles, articles, projets, théâtre, cinéma, chroniques: 1915-1929*. Ivrea, Paris, 1994.

RICHTER, Hans; *Dada, arte y antiarte*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

ROCHA, Servando; *Motherfuckers. De los veranos del amor al amor armado*. La felguera, Madrid, 2009.

-----; *Historia de un incendio*. La Felguera, Madrid, 2006.

-----; *Los días de furia. Contracultura y lucha armada en los Estados Unidos*. La Felguera, Madrid, 2004.

-----; *Nos estamos acercando. La historia de la Angry Brigade*. La Felguera ediciones, Madrid, 2008.

-----; *Agotados de esperar el fin*. Virus, Barcelona, 2008.

ROMILD, Laura, y VINCENT, Jacques ; *Échecs situationnistes*. Copédith, París, 1988.

ROSS, Kristin; *The emergence of social space : Rimabaud and the Paris Commune*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

----- ; *May '68 and Its Afterlives*. University of Chicago Press, Chicago/London, 2002.

SABATIER, Roland; *Le lettrisme : les créations et les créatures*. Nice, Z'édicions.

SAFRANSKI, Rüdiger; *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tusquets, Barcelona, 2009.

SARMIENTO, José Antonio; *La poesía fonética*. Libertarias, Madrid, 1991.

SAVAGE, Jon; *England's Dreaming. Los Sex Pistols y el punk rock*. Mondadori, Barcelona, 2009.

SCHUCK, Dirk; *Das Phänomen der Verdinglichung bei Lukács und Theodor W. Adorno*. VDM Verlag, Saarbrücken, 2010.

SELLEM, Jean; *Bauhaus Situationist*. Lund Art Press, 1992.

SHERINGHAM, Michael; *Everyday Life. Theories and Practices from Surrealism to the Present*. Oxford University Press, New York, 2006.

SHUKAITIS, Stevphen; *Imaginal Machines: Autonomy & Self-Organization in the Revolutions of Everyday Life*. Minor Compositions, New York City, 2009.

SLOTEDIJK ; Peter; *Ira y Tiempo*. Siruela, Madrid, 2010.

SPUR, Gruppe; *Ein kultureller Putsch. Manifeste, Pamphlete und Provokationen der Gruppe Spur*. Nautilus Verlag, Hamburg, 1991.

STATERA, Gianni; *Muerte de una utopía evolución y decadencia de los movimientos estudiantiles en Europa*. Abraxas. Felmar, Madrid, 1977.

STOKVIS, Willemijn; *COBRA : an international movement in art after the second world war*. New York, Rizzoli, 1988.

STURMTHAL, Adolf; *Consejos obreros*. Fontanella, Barcelona, 1971.

TOURAINÉ, Alain; *Le communisme utopique. Le mouvement de Mai '68*. Editions du

Seuil, Paris, 1968.

VALLS PLANA, Ramón; *Del yo al nosotros*. PPU, Barcelona, 1994.

VARON, Jeremy; *Bringing the war home*. University of California Press, Berkley, 2004.

VOVELLE, José; *Le surréalisme en Belgique*. André de Rache (ed). Bruxelles, 1972.

VV.AA.; *Retour au futur? Des situationnistes*. Via Valeriano, Marseille, 1990.

VV.AA.; *Estudiantes, antiestudiantes, policía, prensa, poder. Movimiento estudiantil de 1986-87 en España y Francia*. Literatura Gris/Traficantes de sueños/ Colectivo Mal de ojo, Madrid, 2001.

VV.AA.; *La imaginación al poder*. Editorial Argonauta, Barcelona, 1980.

VV.AA.; *La rebelión de los estudiantes*. Ariel, Barcelona, 1976.

VVAA.; *Situationnistische Revolutionstheorie*. Vol. I. Schmetterling Verlag, Stuttgart, 2005.

----- Vol II. Schmetterling Verlag, Stuttgart, 2005.

VV.AA.; *La situación de la poesía (por otros medios) a la luz del surrealismo*. Literatura Gris, Madrid, 2006.

VV.AA.; *Inquietudes en el Impasse*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2009.

VV.AA.; *Los parados felices. La asamblea de Jussieu y el movimiento contra el paro y la precariedad en Francia*. Virus, Barcelona, 1998.

WILLSON, Andrew; *Documents of avant-garde. 1945-1990*. London, Sam Fogg, 1991.

WOLLEN, Peter; *Raiding the icebox. Reflections on twentieth century culture*. Indiana University Press, Bloomington/Indiana, 1993.

WU MING; *Esta revolución no tiene rostro*. Acuarela, Madrid, 2002.

X. RUPERT DE VENTÓS: *La estética y sus herejías*, Barcelona, Anagrama, 1997.

Artículos

ACINAS, Juan Claudio; *Las paradojas de la emancipación. (Apuntes críticos sobre la tradición marxista)*, en Laguna, nº 3, 1995-1996, pp. 69-83.

AGAMBEN, Giorgio; *La sociedad del espectáculo y la política del hombre cualquiera*, en Archipiélago, nº 16, pp. 23- 33.

-----; *Le cinéma de Guy Debord. Image et Mémoire*, en AGAMBEN, Image et mémoire, Éditions Hoëbeke, 1998, collection Arts & esthétique, pp. 65-76.

AGUADED, José ignacio; CORREA, Ramón Ignacio; TIRADO, Ramón; *El fundamentalismo de la imagen en la sociedad del espectáculo*, en Anuario Ininco, Vol. 1, 2002, pp. 11-30.

ALBRIGHT, Deron; *Tales of the City: Applying Situationist Social Practice to the Analysis of the Urban Drama*, en Criticism, vol. 45., nº 1, 2003, pp. 89-108.

ANDREOTTI, Libero; *Leaving the Twentieth Century: The Situationist International*, en Journal of Architectural Education (1984-), Vol. 49, nº 3 (Feb., 1996), pp. 196-199.

-----; *Play-Tactics of the "Internationale Situationniste"*, en October, nº 91, 2000, pp. 36-58.

APOSTOLIDÉS, Jean-Marie; *Du Surréalisme à L'Internationale situationniste : la question*

de l'image, en MLN, Vol. 105, n°4, 1990, pp. 727-749.

ARRIBAS, Sonia; *Edipo sin complejos: la ley en crisis bajo los efectos del capitalismo*, en Arbor Enero-Febrero (2007), pp. 45-59.

AUBERT, Nathalie; *Cobra after Cobra and the Alba Congress*, en Third Text, vol. 20, n° 2, 2006, pp. 259-267.

BALL, Edward; *The Great Sideshow of the Situationist International*, en Yale French Studies, n° 73, 1987, pp. 21-37.

-----; *The beautiful language of my century. From the situationists to the simulationists*, en Arts magazine, January 1989, pp. 65-72.

BARROT, Jean; *Critique of the situationist international*, en Red-Eye, n° 1, 1979.

BATCHELOR, D.; *A little situationism*, en Artscribe, n° 66, november-december, 1987, pp. 51-54.

BATTISTUTTA, Federico; en *L'insurrezione della vita completa. Raoul Vaneigem e le eresie*, en La Rivista Dolciniana, n° 23, 2003, 1-6.

BAUM, Kelly; *The Sex of the Situationist International*, en October, n° 126, 2008, pp. 23-43.

BERMAN, Russell ; PAN, David y PICCONE, Paul ; *The society of the spectacle 20 years later*, en Telos, n° 86, winter, pp. 81-102.

BERNÁRDEZ, Asunción; *Transparencia de la vejez y sociedad del espectáculo: pensar a partir de Simon de Beauvoir*, en Investigaciones Feministas, vol. 0, 2009, pp. 29-46.

BERSTEIN, Michèle; *The situationist international*, en Times Literary Supplement, 3 septiembre 1964, p. 781.

BEST, Steven; KELLNER, Douglas; *Debord, Cybersituations, and the Interactive Spectacle*, en Substance, n° 90, 1999, pp. 129-156.

BLACK, BOB; *About Artstrike*, en Artpaper, vol 9, # 4, december 1989, Minneapolis, USA.

-----; *The realization and suppression of situationism*, en Artpaper, Vol. 9, pt. 6, February, 1990.

BOLT RASMUSSEN, Mikkel; *The Situationist International, Surrealism, and the Difficult Fusion of Art and Politics*, en Oxford Art Journal, 27.3, 2004, pp. 365-387.

BONNETT, Alastair; *The situationist Legacy*, en Variant, n° 9, autumn 1991, pp. 28-33.

-----; *Situationism, geography and poststructuralism*, en Environment & Planning D: Society and space, vol. 7, n° 2, 1989, pp. 131-146.

-----; *Art, ideology and everyday space: subversives tendencies from dada to posmodernism*, en Environment & Planning D: society and space, 1992, vol. 10, n° 1, pp. 69-86.

BOTT, François; *Les situationnistes et l'économie cannibale*, en Temps modernes, n° 299-300, juni-juillet 1971, pp. 65-71.

BROOK, J; *Situationism: notes toward a testament in transit*, en Re-search, San Francisco, n° 1, 1980, pp. 28-29.

BROOKE, Bruce; *Marx, Freud and the critique of everyday life: toward a permanent cultural revolution*. Monthly review press, London and new york, 1973 (ed. Española en Amorrortu editores, Buenos Aires, 1975).

BOY, A.H.S.; *Biding Spectacular Time*, en Postmodern Culture, v. 6., n. 2.

BUNYARD, Tom; *Debord, Time and History*, en Historical Materialism, Volume 19, Number 1, 2011, pp. 3-36.

CABAÑAS, Kaira M.; *How to Do Things Without Words: Gil Wolman's Lettrist Film L'anticoncept*, en Grey Room, n° 42, 2011, pp. 46-59.

CARMONA HURTADO, Jordi; *Aura y Fetiche*, en Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, 13 (2006.1).

CARR, C; *The situationist-situation: what we talk about when we talk about the avant-garde*, en Village/Voice literary supplement, april 1990.

CARRASCO, Nemrod; *Seamos realistas: Lo que aún queda de Mayo del 68*, en Astrolabio. Revista internacional de filosofía. Año 2009, n° 8, pp. 33-48.

CASAS, Rosario; *Hegel y la "muerte" del arte*, en ACOSTA, María del Rosario; DÍAZ, Jorge Aurelio (eds.); *La nostalgia de lo Absoluto: pensar a Hegel hoy*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008, pp. 273- 298.

CHARBONNEAU, Simon; *La revolte postlibérale de l'Internationale Situationniste*, en Le Discours social, n° 2, 1975, pp. 15-26.

CHÂTELET, François ; *La dernière Internationale*, en Le nouvel Observateur, 3 janvier 1968, pp. 28-29.

CLARK, T. J., NICHOLSON-SMITH, Donald ; *Why Art Can Kill The Situationist International*, en October, n° 79, 1997, pp. 15-31.

CONSTANT; *New Babylon. An urbanism of the future*, en Architectural Design, vol. XXXIV, n° 6, june, 1964.

-----; *Autodialogu à propos de New Babylon*, en Opus International, 27, septembre 1971, pp. 29-31.

COSTA, Xavier; SOLÀ-MORALES, Ignasi; *Le grand jeu à venir, ciudad de situaciones*, en Metrópolis. Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 2005, pp. 101-108.

CRARY, Jonathan; *Eclipse of the spectacle*, en Brian Wallis (ed). *Art after modernism: rethinking representation*. Boston, David R. Godine, 1984, pp. 283-294.

-----; *Spectacle, Attention, Counter-memory*, en October, 50, fall 1989, pp. 97-107.

DE CASTRO PERICACHO, Carlos; *Debord, espectáculo y política*, en Nómadas. 8. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas.

DUNBAR, David; *The picturesque ruins of the S.I.*, en Performance, n° 58, summer 1989, pp. 30-43.

DUTEUIL, Jean-Pierre; *Luchas obreras que anuncian Mayo de 1968*, en Archipiélago, 80-81, pp, 85-93.

-----; *Les groupes politiques d'extrême-gauche à Nanterre*, en Matériaux pour l'histoire de notre temps, n° 11-13, 1988, pp. 110-115.

ELIAS, Amy J.; *Psychogeography, Détournement, Cyberspace*, en New Literary History, vol. 41, n° 4, 2010, pp. 821- 845.

ERIKSON, Jon ; *The spectacle of the anti-spectacle : happenings and the S.I.*, en Discours (Journal for the theoretical studies in media and culture), n° 14.2, spring, 1992, pp. 36-58.

- ESPINOSA URRIOLA, Cristóbal; *Proyecto de paisaje contemporáneo. Aproximaciones a la noción de paisaje desde la deriva y la cartografía urbana*, en Diseño Urbano y paisaje, año 8, n° 21, 2011.
- ESTIVALS, Robert; *L'avant-garde parisienne depuis 1945 (la philosophie de l'histoire)*, Guy Le Prat, París, 1962.
- ; *Dall'avanguardia estetica alla rivoluzione di maggio*, en Marcatré, n° 46-49, ottobre-gennaio 1968-1969, pp. 6-28.
- ; *Le système de situations*, en Grâmmes, n° 4, 1959, pp. 19-29.
- ; *Lettre à Debord sur les conséquences de la mégalomanie égocentrique et sur celles de la modestie dans la critique*, en Grâmmes, n° 5, 1960, pp. 23-28.
- FABELO CORZO, José Ramón; *Espectáculo y enajenación*, en Complexus. Revista de Complejidad, ciencia y estética.
- ; *La vida humana ante los desafíos del capital (III) : la sociedad del espectáculo*, en Docencia, Revista de Educación y Cultura, n° 16, 2006, pp. 64-68.
- FASSI, Florencia; *Teoría y praxis de la filosofía. El problema de la crítica en la sociedad del espectáculo*, en Forma, Vol 00, Tardor '09, pp. 61- 76.
- FIELD, Allyson; *Hurlements en faveur de Sade: The Negation and Surpassing of "Discrepant Cinema"*, en Substance, n° 90, 1999, pp. 55-70.
- FORD, Simon; *The secret society of the spectacle*, en Art Monthly, june 1994, pp. 14-16.
- FORSYTH, Lucy; *In girum imus nocte et consumimur igni*, en Bloch, n° 14, 1988, pp. 27-38.
- FORTALEZA DE AQUINO, João Emiliano; *Spectacle, Communication and Communism in Guy Debord*, en Kriterion, vol. 48, n° 115, 2007, pp. 167-182 (traducido del portugués por Marli Warde).
- FORTIER, Bruno; *Constant, l'animal situationniste*, en L'architecture d'aujourd'hui, n° 312, 1997, p. 14.
- FOSTER, Stephen C (ed) ; *Lettrisme : into the present*, en Visible Language, vol. XVII, n° 3, summer 1983.
- GALLOWAY, Alexander R.; *Debord's Nostalgic Algorithm*, en Culture Machine, vol. 10, 2009, pp. 131-156.
- GEORGE, Jean Pierre ; *Situationnistes. Instructions pour une prise d'armes*, en Magazine Littéraire, n° 14, janvier, 1968.
- GERVEREAU, Laurent; *Les affiches de « mai 68 »*, en Matériaux pour l'histoire de notre temps, n° 11-13, 1988, pp. 160-171.
- GILMAN, Claire; *Asger Jorn's Avant-Garde Archives*, en October, n° 79, 1997, pp. 32-48.
- GOMBIN, Richard ; *French Leftism*, en Journal of Contemporary History, Vol. 7, no° 1-2, pp. 27-50.
- GONZÁLEZ MONTERO, Sebastián Alejandro; *Arte, mercancía y mass-media: entre regímenes de la estética y la política.*, en A Parte Rei, n° 57, Mayo 2008.
- GOYTISOLO, Juan; *Guy Debord y la Internacional Situacionista*, en El Pais, 1 de Julio de 2003.

- GREANEY, Patrick; *Insinuation: Détournement as Gendered Repetition*, en The South Atlantic Quarterly, vol. 110, n° 1, 2011, pp. 75-88.
- HASTINGS-KING, Stephen; *L'Internationale Situationniste, Socialisme ou Barbarie, and the Crisis of the Marxist Imaginary*, en Substance, n° 90, 1999, pp. 26-54.
- HELLÍN ORTUÑO, Pedro Antonio; *Contra Debord*, en Revista Científica de Información y Comunicación, n° 3, 2006, pp. 207-214.
- HENRIKSEN, Niels; *Asger Jorn and the Photographic Essay on Scandinavian Vandalism*, en Inferno, vol. VIII, 2003, pp. 1-5.
- HEYNEN, Hilde; *Architecture under the regime of the spectacle*, en Forum International, vol. III, n° 14, september-october 1992, pp. 50-55.
- HOLLOWAY, Josh; *May 68 and the crisis of the abstract work*, en Turbulence, n° 5, December 2009.
- HOME, Stewart; RUMNEY, Ralph; *Acerca de la historificación de los situacionistas. Conversación entre Ralph Rumney y Stewart Home*, en Art Monthly, London, Junio 1989.
- HOWARD, Dick; *Introduction to Castoriadis*, en Telos n° 23, spring 1975, pp. 117-155.
- HUSSEY, Andrew; *Requiem pour un con. Subversive Pop and the Society of the Spectacle*, en Cercles, n° 3, 2001, pp. 49-59.
- IMBERT, Gérard; *De lo espectacular a lo especular. Apostillas a "La sociedad del espectáculo"*, en CIC. Cuadernos de información y comunicación, n° 9, 2004, pp. 69-81.
- ISOU, Isidore; *Les véritables créatures et falsificateurs de Dadá, du surréalisme et du lettrisme*, en Lettrisme, n° 16-20, avril-août, París, 1973.
- JAPPE, Anselm; *Sic transit gloria artis. El fin del arte según Th. W. Adorno y Guy Debord*, en Manía, n° 1, 1995, 31-52.
- JORN, Asger; *Banalities*, en Helhesten, vol. 1, n° 2, 1942, pp. 33-39.
- KAUFMANN, Vincent; *Angels of Purity*, en October, n° 79, 1997, pp. 49-68.
- ; *The Lessons of Guy Debord*, en October, n° 115, 2006, pp. 31-38.
- KINKLE, Jeff; Review of «*Correspondance: The Foundations of the Situationist International* (June 1957-August 1960), Guy Debord, Los Angeles: Semiotext(e), 2009; *All the King's Horses*, Michèle Bernstein, Los Angeles: Semiotext(e), 2008; *50 Years of Recuperation of the Situationist International*, McKenzie Wark, New York: Princeton Architectural Press, 2008, en Historical Materialism, n° 18, 2010, pp. 164-177.
- KLARE, Karl; *The critique of everyday life, marxism and new left*, en Berkeley Journal of sociology, vol. XVI, 1971-1972, pp. 15-45.
- LACROIX, Michel; *Un sujet profondément imprégné d'alcool. Configuration éthylique, postures situationnistes et détournement éditorial: Les Bouteilles se couchent de Patrick Straram*, en Contextes, n° 6, 2009, <http://contextes.revues.org/4433>. Consultado por última vez el 12-09-2012.
- LEFEBVRE, Henri; *7 manifestes dada (par Tristan Tzara)*, en Philosophies, n° 4, 15 novembre, 1924, pp. 443-445.
- ; *The everyday and the everydayness*, en Yale French Studies, Yale University, 1987.

----- ; *On the Situationists*, en October, nº 79, 1997, pp. 69-83.

LEFORT, Claude; *le parti situationniste*, en La Quinzaine Littéraire, 1-15 février 1968, pp. 3-4.

LE MANACH, Yves; Guy Debord y el “centro del mundo”, en Alcachofas de Bruselas, vol. 30, febrero 1998.

LINDÓN, Alicia; *La miseria y la riqueza de la vida cotidiana en la ciudad : el pensamiento de Lefebvre*, en Litorales, año 2, nº 3, 2003.

LÓPEZ PETIT, Santiago; *¿Y si dejáramos de ser ciudadanos ? Manifiesto por la desocupación del orden*, en El Viejo Topo, nº 272, 2010, pp. 58-67.

LOWY, Michael; *Consumed by night's fire. The dark romanticism of Guy Debord*, en Radical Philosophy, nº 87, january-february 1998, pp. 31-34.

----- ; *El romanticismo revolucionario de Mayo del 68*, en Ruth, nº 2, 2008, pp. 105-112.

LYOTARD, Jean-François ; *Les grandes geneles de la petite Internationale Situationniste*, en Actuel, nº 3, décembre 1970, pp. 20-24.

MACDONALD, Bradley J.; *From the spectacle to unitary urbanism : reassessing situatuinost theory*, en Rethinking Marxism, 1995, 8, 2, pp. 89-111.

MARCUS, Greil ; *How extreme was it ? The long walk of the SI*, en Voice Literary Supplement, may 1982, pp. 13-19.

MARTIN, Jim ; *Orgone Addicts : Wilhelm reich versus the situationist*, en Version 90, nº 2, 1991, pp. 98-115.

MCDONALD, Paul; Review: *Guy Debord, Comments on the Society of the Spectacle*, en Screen, 32, 4 Winter 1991, pp. 491- 494.

MC DONOUGH, Thomas F.; *Situationist space. Guy Debord's The Naked City*, en October, nº 67, 1994, pp. 58-77.

----- ; *Guy Debord, or The Revolutionary Without a Halo*, en October, nº 115, 2006, pp. 38-45.

----- ; *Rereading Debord, Rereading the Situationists*, en October, nº 79, 1997, pp. 3-14.

----- ; *Metastructure : Experimental Utopia and Traumatic Memory in Constant's New Babylon*, en Grey Room, nº 33, 2008, pp. 84-95.

----- ; *No Ghost*, en October, vol. 110, 2004, pp. 107-130.

MÉNDEZ BAIGES, Maite; *Un intento de revisión del arte de los sesenta: la Internacional Situacionista como última vanguardia*, en Ante el nuevo milenio: raíces culturales, proyección y actualidad del arte español: Granada, 31 de Octubre- 3 de Noviembre de 2000. XIII Congreso Nacional de Historia del Arte, Vol. 1, 2000, pp. 559-566.

MILLER, John; *The consumption of everyday life*, en Artscribe, 67, january-february 1988, pp. 46-52.

MILLER, Ross; *The situationist. Resurrecting the avant-garde*, en Progressive Architecture, september 1991, pp. 139-140.

NASH, Jorgen; *Who are the situationists ?* en Times Literary Suplement, 3 september 1964, pág. 782.

NIXON, Lawrence; *Imagining woman : Foucault, the situationist international and the politics*

of disassociation, en Journal of gender Studies, 1995, 4, 1, pp. 17-25.

OHRT, Robert; *Wiederholungszwang, Nachrichtensperre, Denkverbot. Über eine situationistische Praxis der Predigt*, en Die Aktion, Hamburg, n° 52-54, 1989.

-----, *The Master of the Revolutionary Subject. Some Passages from the Life of Guy Debord*, en Substance, n° 90, 1999, pp. 13-25.

PASSOT, Odile; *Portrait of Guy Debord as a Young Libertine*, en Substance, n° 90, 1999, pp. 71- 88.

PERNIOLA, Mario; *An Aesthetic of the "Grand Style": Guy Debord*, en Substance, n° 90, 1999, pp. 89- 101.

PEZOLET, Nicola; *The Cavern of Antimatter: Giuseppe "Pinot" Gallizio and the Technological Imaginary of the Early Situationist International*, en Grey Room, n° 38, 2010, pp. 62-89.

PFOHL, Stephen; *We go round and round in the night and are consumed by fire*, en C Theory (electronic journal).

PINDER, D; *Subverting cartography : the situationist and maps of the city*, en Environment & planning, 28 march 1996, pp. 405-427.

PLANT, Sadie; *The situationist international : a case of spectacular neglect*, en Radical Philosophy, 55, summer, 1990, pp. 3-10.

POLO, Higinio; *Retorno a la razón (o Duchamp y sus camaradas)*, en El viejo Topo, n° 252, 2009, pp. 88-95.

PRADAS, Josep; *Debord ha muerto, viva el hombre*, en Astrolabio. Revista internacional de filosofía, n° 1, 2005.

-----; *Ciudadanos libres, discursos atados*, en Astrolabio. Revista internacional de filosofía, n° 2, 2006, pp. 55-62.

PUCHNER, Martin; *Debord and the Theater of the Situationists*, en Theatre Research International 29, n° 1, 2004, pp. 4-15.

RETORT; *An Exchange of Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War*, en October, n° 115, 2006, pp. 3-12.

-----; *Afflicted Powers. The State, the Spectacle and September 11*, en New Left Review, n° 27, 2004, pp. 5-21.

ROBERTSON, George; *The situationist international : its penetration into british culture*, en Block, 14, 1988, pp. 38-54.

RÓDENAS UTRAY, Pablo; *La sociedad informacional del espectáculo: una aproximación poli(é)tica*, en Laguna, Revista de Filosofía, n°7 (2000), pp. 13-38.

ROSS, Andrew; *The rock 'n' roll ghost : Lipstick traces : A secret history of the twentieth century*, en October, 50, fall 1989, pp. 108-117.

RUBIN SULEIMAN, Susan; *Les avant-gardes et la repetition : l'internationale situationniste et Tel Quel face au surréalisme*, en Cahiers de l'I.H.T.P., n° 20, mars 1992, pp. 97-205.

RUMNEY, Ralph; *The SI and its historification. Ralph Rumney in conversation with Stewart Home*, en Art Monthly, n° 127, june 1989, pp. 3-4.

-----; *Ralph Rumney : the vague interview*, en Vague, n° 22, 1989, pp. 27-41.

SAINZ PEZONAGA, Aurelio; *Ideologías de la vida construible. Notas para un desplazamiento de la concepción situacionista del arte y del espectáculo*, en Youkali, 7, pp. 42-58.

-----; *Un mundo en el que no haya que pagar*, en Logos. Anales del Seminario de Metafísica. Vol. 39 (2006), pp. 394-397.

SANTANA FERNÁNDEZ, María; *La abolición del trabajo*, en El Telar de Ulises, n° 2, 2002. (no consta paginación).

SAVATER, Fernando; *La tesis de Sanguinetti*, en El País, 13/01/1981.

SEMPRÚN, Jaime; *El fantasma de la teoría. Notas sobre el « Manifiesto contra el trabajo »*, en Resquicios, n° 5, 2007.

SLATER, Howard; *Alexander trocchi and project Sigma*, en Varian n° 7, 1989, pp. 30-37.

SMITH, Peter; *On the Passage of a Few People: Situationist Nostalgia*, en Oxford Art Journal, vol. 14, n° 1, 1991, pp. 118-125.

SMITH, Philip; *The situationist and their legacy*, en New Politics, winter 1993, n° 14, pp. 106-118.

STALLABRASS, Julian; *Spectacle and Terror*, en New Left Review, n° 37, 2006, pp. 87-106.

STILES, Kristine; *Sticks and Stones. The destruction in Art symposium*, en Arts Magazine, january, 1989, pp. 54-60.

STONE RICHARDS, Michael; *A Reflexion on the French and American Perception of Guy Debord*, en Parachute, n° 93, 1999, pp. 56-58.

TAIBO, Carlos; *¡Cuándo nos tocará a nosotros! La revuelta francesa del otoño de 2005*, en El Viejo Topo, n° 229, 2007, pp., 52- 61.

THOMAS, Michel J; *Urban Situationism*, en Planning Outlook, vol. 17, autumm, 1975, pp. 27-39.

TRACHANA, Angelique; *Consecuencias de « New Babylon »*, en Ángulo Recto. Revista de estudios sobre la ciudad como espacio plural, vol. 3, n° 1, 2011, pp. 195-222.

TRUDEL, Alexandre; *Sur le passage entre le rêve et l'ivresse*, en ConTEXTES, n° 6, 2009, pp. 131-141.

TODD, Olivier; *Strasbourg en Situation*, en Le nouvel Observateur, 21 décembre 1966, pp. 18-20.

VIDAL, Carlos; *A la deriva : del cine de Guy Debord a Jean-Luc Godard*, en Archipiélago, 1995 (22), pp. 60-66.

VIDLER, Anthony; *Terres Inconnues : Cartographies of a Landscape to Be Invented*, en October, n° 115, 2006, pp. 13-30.

VV.AA.; *Capitalism and spectacle. Review Article: The Retort Collectives Afflicted Powers*, en Aufheben, # 17, 2009.

WEBER, Samuel; *War, Terrorism, and Spectacle, or: On Towers and Caves*, en Green Room, n° 7, 2002, pp. 14-23

WHITE, Graham; *Direct Action, Dramatic Action : Theatre and Situationist Theory*, en New Theatre Quarterly, vol. IX, n° 36, novembre 1993, pp. 329-340.

WOLLEN, Peter; *The situationist International*, en New Left review, 174, march/april, 1989, pp. 67-95.

Revistas

Cahiers du Cinéma, Dedicades à Guy Debord, n° 487, 1995, pp. 40-49.

Lignes. Art, littérature, philosophie, politique, n° 31, 1997. Especial sobre Guy Debord.

Magazine Littéraire, n° 399, 2001. Especial sobre Guy Debord titulado « Guy Debord et l'aventure situationniste ».

October, n° 79, 1997. Especial dedicado a la Internacional Situacionista. Contiene las primeras traducciones al inglés de textos situacionistas. Reeditado en Guy Debord and the Situationist International. Texts and Documents (MIT Press, Cambridge (MA), 2002).

Archipiélago. *Maldito parné. La bolsa o la vida* Cuadernos de crítica de la cultura, n° 39. Barcelona. Invierno/1999.

Substance, n° 90, vol. 28, 1999. Special Issue: Guy Debord. Guest Editor: Pierpaolo Antonello & Olga Vasile.

TIQQUN 1. Organe conscient du Parti Imaginaire.

TIQQUN 2. Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire.

The Situationist Times. Vol. 1-6. Ed. por Jacqueline de Jong. Hengelo, Copenhagen/Paris, 1962-1967.

VV.AA; *Vida y política*. Espai en Blanc. Vol. 1-2. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2006.

VV.AA; *La sociedad terapéutica*. Espai en Blanc. Vol. 3-4. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2007.

VV.AA; *La fuerza del anonimato*. Espai en Blanc. Vol. 5-6. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2009.

VV.AA; *El combate del pensamiento*. Espai en blanc. Vol. 7-8. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2010.

VV.AA ; *El impasse de lo político*. Espai en Blanc. Vol. 9-10-11. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2010.

VV.AA ; *Metrópolis*. *Revista de información y pensamiento urbanos*. N° 79, Verano de 2010.

VV.AA; *Salamandra*, n° 15/16, 19/20.

VV.AA ; *Youkali*. *Revista crítica de las artes y el pensamiento*, n° 8. Diciembre 2009.

VV.AA ; *Cahiers du cinema*. *Dedicaces à Guy Debord*. n° 487. Janvier 1995.

VV.AA ; *Quimera*, *Revista de literatura*, n° 195, septiembre 2000. Dossier sobre la Internacional Situacionista.

VV.AA; *Aut-Aut*, n° 337. Gennaio-Marzo 2008.

VV.AA; *Revista Manía*. Números 3 , 7 (julio 2000), 9 (enero 2003).

Tesis doctorales

APARICIO MOURELO, Alberto ; « *Construir una pequeña situación sin futuro* ». *La Internacional Situacionista. De la liquidación del arte a la crítica revolucionaria de la vida cotidiana*. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia.

1998.

BAUM, Kelly; *The Politics of Pleasure: Gender, Desire, and Detournement in the Art of the Situationist International, 1957-1972*. University of Delaware, 2005.

KINKLE, Jeffrey; *Spectacular Developments : Guy Debord's Parapolitical Turn*. University of London. Centre for Cultural Studies, 2010.

MARCOLINI, Patrick; *Esthétique et politique du mouvement situationniste : pour une généalogie de ses pratiques et de ses théories (1952-1972)*. Université de Nice, 2009.

MITCHELL, Anthony William; *Spectacles and Counter-Spectacles. A Study of the Search for Alternatives to Mass Communication in Contemporary British Theatre Since 1968*. University of Bristol, 1976.

ROGERS, Ashley D.; *The Influence of Guy Debord and the Situationist International on Punk Rock Art of the 1970's*. University of Cincinnati. 2006.

RUIZ SÁNCHEZ, José Carlos; *De Guy Debord a Gilles Lipovetsky : el tránsito de la categoría de lo social hacia la categoría de lo individual*. Universidad de Córdoba, Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010.

SALAS LAMAMIE DE CLAIRAC, Ramón; *La clara dificultad del arte. Una mirada sobre la dimensión emancipadora del arte*. Universidad de La Laguna, Facultad de Bellas Artes, 1994.

TRUDEL, Alexandre; *Une sagesse qui ne vient jamais : esthétique, politique et personnalité dans l'oeuvre de Guy Debord*. Université de Montréal. Département de littérature comparée. 2010.

Catálogos de exposiciones

Gegen den Film. Guy Debords filmisches Oeuvre, 1952-1978. Kunsthalle Basel, 23/25-4-2006.

Silkeborg Kunstmuseum; *Asger Jorn, 1914-1973 : catalogue of works in the Silkeborg Kunstmuseum*. Silkeborg Kunstmuseum, Silkeborg, 1974.

Destruktion af RSG-6, en kollektiv manifestation af situationistisk internationale. Odense, Brix Bogtrykkeri, 1963.

Le demi-siècle lettriste. Galerie 1900-2000, París, 1988.

New Babylon. Den Haags Gemeentemuseum, 15, juni –1 septembre 1974.

Nilpferd des höllischen Urwalds. Spuren in eine unbekannte Stadt : Situationisten Gruppe Spur, Komune 1. Novembre 1991, Werkbund Archivs, Berlin.

Recursos electrónicos

www.bopsecrets.org Página de Ken Knabb

www.notbored.org

www.cddc.vt.edu/sionline/notes.html

<http://bloom0101.org/tiqqun.html>